

HEC سے منظور شدہ

ISSN - 1816-5389

شمارہ: ۲۵

مؤسس: پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج شہید

شماہی
النفیسہ کراچی
سر
علمی، فکری و تحقیقی مجلہ

مدیر اعلیٰ: ڈاکٹر محمد حسان اوج

مجلس النفیسہ کراچی

علمی و فکری و تحقیقی مجلہ

ششماہی

التفسیر

کراچی

جلد ۹ - مسلسل شمارہ نمبر ۳۵ - جنوری تا جون ۲۰۱۵ء

ماہنامہ کیش کیشن سے منظر شدہ

مؤسس

مدیر اعلیٰ

۴۴

ملفوظ محمد اعظم سعیدی

ڈاکٹر محمد حسان اوج

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد کھلیل اوج شہید

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر محمد خالد مسعود (بیج آف شریعہ لیٹل بیج، سپریم کورٹ آف پاکستان)

جنس ایس اے ربانی (سابق بیج، وفاقی شرعی عدالت، اسلام آباد)

پروفیسر ڈاکٹر حافظ احسان الحق (سابق صدر، شعبہ عربی، جامعہ کراچی، کراچی)

ڈاکٹر حافظ محمد جمیل شفیق (اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی، کراچی)

ڈاکٹر حافظ محمد جمیل بندھانی (ڈائریکٹر مجلس علمی لائبریری، کراچی)

ڈاکٹر شا کر حسین خان (شعبہ علوم اسلامی، جامعہ کراچی، کراچی)

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید سلمان ندوی (ڈین فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز، ڈیرین یونیورسٹی، جنوبی افریقہ)

ڈاکٹر خالد محمود شیخ (اقراء، انٹرنیشنل ایجوکیشن فاؤنڈیشن، شکاگو، امریکہ)

ڈاکٹر یحییٰ منظر صدیقی (ڈائریکٹر، شاہ ولی اللہ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، انڈیا)

محمد عیسٰی صدیق ندوی (دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، انڈیا)

ڈاکٹر ظلیل طوقار (صدر شعبہ اردو، انتہول یونیورسٹی، ترکی)

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحي (شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا)

ناشر: ڈاکٹر محمد حسان اوج، مجلس التفسیر، B-3، اسٹاف ٹاؤن، یونیورسٹی کیمپس، جامعہ کراچی، کراچی

مجلہ تفسیر و تہذیب
تہذیب
مجلہ تفسیر و تہذیب

ISSN-1816-5389

رابطہ

P.O. Box 8413

جامعہ کراچی، کراچی 75270

E-mail: drhassanauj@hotmail.com

msshafiq@uok.edu.pk .

برائے ترسیل زر

A/C No. 1025-7 (NBP)

University of Karachi Branch, Karachi.

قیمت فی شمارہ: 300 روپے

Majlis-e-Tafseer is working under the
Tehqiq-o-Tafseer welfare Association B-3,
Staff Town, University of Karachi, Karachi.
Registration No. PCSW (S) 1350 of 2013.

ویب سائٹ: www.al-tafseer.org

مقالہ نگاروں سے چند گزارشات

- ۱۔ التفسیر میں علوم قرآن وحدیث، فقہ، کلام، تصوف، اسلامی تاریخ، تہذیب و تمدن، تقابلی ادیان، فلسفہ و سائنس، ادبیات، معاشیات، عمرانیات، سماجیات، سیاسیات جیسے موضوعات پر اردو اور انگریزی میں علمی و تحقیقی غیر مطبوعہ مقالات شائع کیے جاتے ہیں۔
- ۲۔ تمام مقالات A4 سائز کے کاغذ پر ایک جانب خوشخط لکھے ہوں۔ بہتر ہوگا کہ مشنی کتابت (Compose) کروا کر بھیجے جائیں۔ حروف کی جسامت (Font Size) ۱۲ پوائنٹ ہو۔ مقالات کا ۱۵۰-۲۰۰ الفاظ پر مشتمل مختص (Abstract) بزبان انگریزی بھی ارسال کیا جائے۔
- ۳۔ مقالے کی اصل کاپی کے ساتھ دو نقول بھی ارسال کی جائیں۔
- ۴۔ مقالات کے حواشی و حوالہ جات اور کتابیات کے لیے مروجہ معیاری طریقہ پر عمل کیا جائے۔
- ۵۔ التفسیر میں کسی مقالے کی اشاعت کے لیے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ادارہ ناقابل اشاعت تحریروں کی مقالہ نگاروں کو واپس کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا۔
- ۶۔ اشاعت کے لیے قبول کیے جانے والے مقالات میں ادارہ ضروری ادارتی ترمیم، تنسیخ اور تخصیص کا حق محفوظ رکھتا ہے۔
- ۷۔ آئندہ شمارے سے مقالے میں ایک سے زائد مقالہ نگاروں کے ناموں کو قبول نہیں کیا جائے گا۔
- ۸۔ علمی کتابوں پر تبصرے کے لیے ادارے کو کتاب کے دو نسخے ارسال کیے جائیں۔
- ۹۔ التفسیر میں اشاعت کے لیے جملہ گزارشات کی ترسیل ادارتی خط و کتابت مندرجہ ذیل پتے پر کی جائے:

پی۔ او۔ بکس: 8413، جامعہ کراچی، کراچی 75270

E-mail: drhassanauj@hotmail.com, msshafiq@uok.edu.pk

مشمولات

سہ ماہی التفسیر، جلد ۹، مسلسل شمارہ ۲۵، جنوری تا جون ۲۰۱۵ء

ریکس خیال

مدیر اعلیٰ

۱۔ شراح حدیث کا شرح حدیث میں سبب حدیث سے استفادہ

محمد رمضان نجم باروی / ڈاکٹر ہمایوں عباس عس

۲۔ امام شوکانیؒ کے احوال و آثار اور نسل الادکار کا مبع و اسلوب (ایک تحقیقی جائزہ)

ڈاکٹر محمد ادریس لودھی / ڈاکٹر شبیر احمد جامعی

۳۔ انفاق اموال۔ شریعت کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد اسحاق / ڈاکٹر محمد افتخار احمد

۴۔ مفتی محمد عہدہ مصری کے دینی تجدیدی افکار کا تحقیقی جائزہ

حافظ محمد ارشد اقبال / حافظ عقیل احمد

۵۔ سیرت نگاری۔ بین الاقوامی زبانوں میں (انگریزی، جرمنی، فرانسیسی)

ڈاکٹر شیمار بانی

۶۔ موثر ابلاغ کے مغربی نظریات اور اسلامی نقطہ نظر

ڈاکٹر نوید اقبال / محمد اسامہ شفیق

نالیہ بی

ڈاکٹر محمد سہیل شفیق

ڈاکٹر تبہیز عباس

ڈاکٹر داؤد عثمانی

Natasha Kiran / Abdul Rahim Afaki

(مجلس التفسیر کا مقالہ نگاروں کی رائے سے سرفہرست مطلق ہونا ضروری نہیں ہے)

سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی

ہر دور کے لیے فوز و فلاح

سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی ہر دور کے لیے فقط ذریعہ نجات ہی نہیں بلکہ ذریعہ فوز و فلاح بھی ہے کیونکہ فلاح کھیتی کے برومند ہونے اور پروان چڑھنے کو کہتے ہیں اور فوز کسی کامیابی کے حصول کو جب کہ نجات کے ساتھ کسی سزا، عذاب، بیماری، قرض اور مقدمے وغیرہ کا تصور ناگزیر ہے اور اس سے بچ جانا فقط نجات کہلاتا ہے اس لیے کوئی آئیڈل صورت حال نہیں ہے اور ویسے بھی نجات میں (Permanancy) نہیں ہوتی بلکہ اکثر عارضی پن ہوتا ہے جب کہ فوز و فلاح میں مستقل اقدار کا رفرما ہوتی ہیں۔ یہ اقدار ان محکم قوانین پر مشتمل ہوتی ہیں جنہیں رو بہ عمل لاکر ”نجات“ سے بہت ارفع و اعلیٰ چیز میسر آتی ہے۔ سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآن کی عملی تفسیر ہے یعنی جو کچھ قرآن نے کہا وہ سب رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کر دکھایا اور اب وہی ہمارے لیے نمونہ ہے۔ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قرآنی سیرت کا اعلیٰ ترین معیار ہیں۔ اگر آپ کی پیروی ناممکن العمل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نمونہ عمل نہ ہوتے۔ آپ کا نمونہ عمل اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ جس طرح حضور نے قرآن کے ارفع و اعلیٰ پروگرام کے مطابق ایک عظیم انقلاب برپا کیا ہے آپ کی پیروی کے نتیجے میں یہ کیسے ناممکن ہے کہ ویسا ہی انقلاب ایک بار پھر برپا نہ ہو جائے۔ میلا و النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا سیرت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عنوان سے منعقد ہونے والے اجتماعات اسی محوری فکر کے اجراء و اعادہ پر مشتمل ہونے چاہیں اور دہشت گردی کے عالمی ماحول میں ہمیں آپ کی رحمت اللعالمین کے تصور کو واضح کرنا چاہیے۔ فی زمانہ ہمیں یہ تصور واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کیونکہ آپ کا نظام نہ صرف انسانوں کے لیے بلکہ پوری کائنات کے لیے رحمت ہے۔ رحمت کا لفظ رحم سے بنا ہے اور رحم جنین یعنی بچے کی پرورش گاہ کا نام ہے اس لیے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نظام میں تمام انسانوں کے لیے حیات فکری و عملی، حیات دینی و عقلی اور بتدریج نشو و نما کا سامان رحمت کس طرح رکھ دیا گیا ہے۔ اسی لیے پروردگار عالم نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو رحمت اللعالمین قرار دیا ہے۔

محمد کلیل اوج

شرح حدیث کا شرح حدیث میں سبب حدیث سے استفادہ

محمد رمضان نجم ہاروی

پی ایچ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

ڈاکٹر ہمایوں عباس شمس

ڈین فیکلٹی آف اسلامک اینڈ اوپنل لرننگ، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

Abstract

The main and important source of the Holy Prophet (P.B.U.H) Biography is Hadiths and traditions of the Holy Prophet (P.B.U.H). His companions have narrated Prophet's life with extreme wisdom and farsightedness. While narrating the Holy Prophet (P.B.U.H) traditions, they have described Hadiths without leaving any aspect. It includes His (P.B.U.H) sayings, actions of acceptance or rejection by His quietness, natural or un-natural, perceived or unperceived and all reasonable matters. Even though they have comprehensively covered, all the expressions made during the conversations with all their integrity. His (P.B.U.H) physical gestures during the narration of Hadiths is also a permanent and very important aspects of Biography and principles of Hadiths. Regarding this hundreds of examples are present in the books of Hadiths.

Key words: Hadith, Biography of the Prophet, wisdom

مسلم مفکرین نے فہم حدیث کے لیے متعدد علوم اور طرق کثیرہ تحقیق آشنائی کے ہیں جن کے سبب سے جہاں حدیث صحیح کو تقسیم سے ممتاز کرنے میں آسانی ہوتی ہے وہاں اُس کے حقیقی و مرادی معنی کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور ان کو علوم الحدیث کا نام دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک علم اسباب ورود حدیث کا ہے، جس کی جامع تعریف یوں کی جاسکتی ہے ”شکل ما يقتضی

ورودہ من النبی ﷺ قبل الوفاة فی البقیة اور یہ علوم حدیث میں بہت ہی اہمیت کا حامل ہے جیسا کہ ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ) نے بیان کیا اور دیگر محدثین نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ (۱)

اس علم کی معرفت کے بہت سارے فوائد ہیں جن سے صرف وہی شخص ناواقف ہو سکتا ہے جو فہم حدیث میں نظر عمیق اور بصیرت سے غافل و قسائل ہو۔ اسباب حدیث سے شرح حدیث نے بے شمار مقامات میں استفادہ کیا ہے اور علمی نکات کا استنباط کیا ہے۔ نیز اسباب حدیث سے اس کی حقیقی مراد کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ ان شرح حدیث نے اسباب کی مدد سے بہت سارے مسائل کا استنباط کرنے کے ساتھ ساتھ ان مختلف ایرادات و اعتراضات سے دفاع بھی کرنے کا اہتمام کیا ہے جو اسباب حدیث سے ناواقف لوگوں کی طرف سے وارد کیے گئے ہیں۔ ایسے لوگ اسباب ورود کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے قعر خطا میں جا گرتے ہیں جب کہ اسباب حدیث پر نظر رکھنے والے ایسی خطا سے نہ صرف یہ کہ محفوظ رہتے ہیں بلکہ ایسی تعبیر کرتے ہیں جو حق و صواب ہوتی ہے۔

حدیث نبوی چوں کہ وحی کی ایک بنیادی قسم ہے جو تاجدار ختم نبوت ﷺ کے سینہ الم نشرح پر نازل ہوئی ہے جس کا تقاضا ہے کہ اُسے حتی الامکان لفظی سے دور رکھا جائے۔

زیر نظر مضمون میں چند مسئلہ اس بات کی تشریح کے لیے دو ج کی جائیں گی کہ شرح حدیث نے کس طرح حدیث کی تشریح و تعبیر میں اسباب ورود سے استفادہ و اکتساب کیا ہے۔ اسی طرح وہ مسائل شرعیہ جن کا فقہاء نے سبب حدیث سے استنباط و استخراج کیا ہے اور شرح حدیث نے اُن کو شرح حدیث میں بیان کیا ہے اُن کا بھی ضمیمہ ذکر کیا جائے گا جس سے تفہیم حدیث میں اسباب حدیث کی اہمیت و افادیت واضح ہو جائے گی۔

مثال اول

عن سهل بن عبادۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن نابه شیء فی

صلاته فلیمسح فانہ اذا مسح التفت الیہ وانما التصفیق للنساء (۲)

عراقی (م ۸۰۶ھ) نے کہا ہے کہ فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابویوسف، امام اوزاعی، امام ابو ثور اور سلف و خلف کے جمہور علماء علیہم الرحمۃ نے کہا ہے کہ نماز کی کوئی بھی قسم کا کوئی عارضہ یا ضرورت پیش آئے تو وہ تسبیح و تہنیت کر سکتا ہے یعنی اگر مرد ہو تو تسبیح کہے اور اگر عورت ہو تو تہنیت کرے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ نے کہا ہے کہ اگر نماز کی کسی کے جواب میں کوئی کلمہ کہنا یعنی سبحان اللہ وغیرہ تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اگر نماز کی کارادہ سبحان اللہ وغیرہ کہنے سے دوسرے کو اپنے نماز میں ہونے کی خبر دینا ہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ طرفین نے حدیث مذکور کو نائب خاص یعنی تسبیح و تہنیت کے ذریعے اپنے نماز میں ہونے کی خبر دینے پر محمول کیا ہے۔

عراقی نے کہا ہے کہ اس میں اصل عدم تخصیص ہے کیوں کہ اس حدیث میں مکرہ یعنی لفظ ”شیء“ سیاق شرط یعنی

”من شرطیہ“ میں واقع ہے، اس لیے یہ عموم کا فائدہ دے گا اور حدیث میں نائب سے مراد وہ نائب بھی ہے جو جواب کا تقاضا کرتا ہے اور وہ بھی جو اعلام کا فائدہ دیتا ہے اور بلا دلیل ان میں سے کسی ایک پر محمول کرنا درست نہیں ہے اور جو واقعہ حدیث کے ورود کا سبب ہے اس میں اعلام نہیں ہے بلکہ اس میں تو جناب ابوبکر صدیق ؓ کو تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ نبی کریم ﷺ تشریف لے آئے ہیں۔ اس موقع پر صحابہ کرام ؓ نے تصفیق کے ذریعے جناب صدیق اکبر کو تنبیہ کی تو نبی کریم ﷺ نے ان کو ارشاد فرمایا کہ مردوں کے لیے اس موقع پر تصفیق ہے تصفیق نہیں ہے۔

اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سبب کا حکم سے نکالنا جائز نہیں ہے اور اسی اصول کے تحت ہمارے اصحاب نے احناف کا رد بھی کیا ہے جہاں احناف نے کہا ہے کہ لوٹری فراش نہیں ہوگی اس حدیث کے تحت کہ ”الولد للفراش“ (۳) حالانکہ یہ حدیث لوٹری ہی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس میں اتفاق ہے کہ سبب حکم سے خارج نہیں ہوتا اور امام احمد علیہ الرحمۃ کا قول بھی امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے مثل ہے۔ (۴)

جب کہ علامہ قسطلانی (م ۹۲۳ھ) نے حدیث مذکور کا سبب ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

والأصل عدم هذا التخصيص لأنه لكونه في سياق الشرط فتناول كلا منهما (من النائب الخاص والعام) فالحمل على أحدهما من غير دليل لا يصار إليه لا سيما التي هي سبب الحديث لم يكن القصد فيها إلا تنبيه الصديق رضي الله عنه على حضوره ﷺ، فأرشدهم إلى أنه كان حقهم عند هذا النائب التسيب ولو خالف الرجل المشروع في حقه وصفق لم تبطل صلاته لأن الصحابة عليهم الرضوان صنفوا في صلاحهم ولم يأمرهم النبي ﷺ بالاعادة لكن ينبغي أن يقيد بالقليل، فلو فعل ذلك ثلاث مرات متواليات بطلت صلاته لأنه

ليس ما ذونا فيه (۵)

اصل میں یہاں عدم تخصیص ہے کیوں کہ وہ سیاق شرط ہونے کی وجہ سے عام ہے، اس لیے (نائب خاص و عام) دونوں کو شامل ہے تو بلا دلیل کسی ایک پر محمول کرنا درست نہیں ہے خصوصاً جو سبب حدیث ہے وہ جناب ابوبکر ؓ کی آمد کی خبر دیتا ہے اور آپ نے ان کو بتایا کہ ان کا حق تصفیق نہیں تصفیق ہے تو اگر کوئی شخص اپنے حق میں اس مشروع حق کی مخالفت کرے گا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام ؓ کو تصفیق کا عمل کرنے پر نماز لوٹانے کا حکم نہیں فرمایا لیکن اسے عمل قلیل پر مقید کرنا مناسب ہوگا اگر کوئی شخص لگا تار تین مرتبہ تصفیق کا عمل کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیوں کہ نماز میں عمل کثیر کی اجازت نہیں ہے۔

اس جگہ غور کیا جائے تو علامہ قسطلانی علیہ الرحمۃ نے جمہور کے قول کو ترجیح دی ہے اور اس پر سبب حدیث سے تائید پیش کی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فہم حدیث اور حدیث سے اخذ مسائل میں سبب ورود کی اہمیت شرح حدیث کے ہاں مسلم ہے اور وہ تشریح حدیث نیز حکم حدیث یا اس سے اخذ حکم میں اس کو پیش نظر رکھتے ہیں اور حکم کی تخصیص و تعیم کا حکم بھی ثابت کرنے کے لیے سبب حدیث سے مدد لیتے ہیں۔ اگرچہ احناف کے دلائل بھی قوی اور مضبوط ہیں لیکن یہ مقام تفصیل کا متحمل نہیں ہے۔

دوسری مثال

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: والذی نفسی بیدہ لقد صممت ان امر بحطب فیحطب ثم امر بالصلاۃ فیؤذن لہا، ثم امر رجلاً فیوم الناس، ثم اخالف الی رجال فاحرق علیہم بیوتہم، والذی نفسی بیدہ لو یعلم احدهم انہ یحد عرقاً سمیناً أو مرماتین حسبتین لشہدا العشاء (۶)

حدیث مذکور کے تحت ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ (۸۵۴ھ) نے فتح الباری میں لکھا ہے: وزاد مسلم فی أولہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم فقد ناساً فی بعض الصلوات فقال لقد صممت، فافاد ذکر سبب الحدیث (۷)

تو ابن حجر علیہ الرحمۃ نے مسلم کے حوالہ سے سبب حدیث کو اس لیے ذکر کیا ہے کہ اس سے شرح حدیث میں استفادہ کیا جائے اور حدیث کا سیاق و سباق معلوم کر کے اس کے متعلق فقہی آراء قائم کی جائیں یا فقہی آراء کا جائزہ لیا جائے۔

تیسری مثال

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: لا تواصلوا قالا: انک تواصل؟ قال: لست کاحد منکم، انی اطعم وأسقی أو ابیت اطعم وأسقی (۸)

حدیث مذکور کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وصال کے روزے رکھے، صحابہ کرام نے بھی آپ کو دیکھ کر یہ روزے رکھنا شروع کر دیئے جو ان پر شاق گزرے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تم وصال کے روزے نہ رکھو، صحابہ کرام نے عرض کیا کہ آپ بھی تو رکھتے ہیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں تمہاری طرح نہیں ہوں میں تو اپنے رب کے حضور راتیں بسر کرتا ہوں تو وہ مجھے کھلا پلا دیتا ہے۔ (۹)

اس سبب سے محدثین، شرح حدیث اور فقہاء نے یہ استفادہ کیا ہے کہ وصال کے روزے نبی کریم ﷺ کی خصوصیت ہے جب کہ بعض علماء نے سبب ہی سے یہ استفادہ کیا ہے کہ اس ممانعت کی ایک وجہ ہے اور وہ وجہ سیدہ عائشہ سے بطریق عبدہ بن سلیمان عن ہشام بن عروہ عن ابیہ مروی ہے کہ:

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن الوصال رحمۃ لہم، فقالوا: انک تواصل؟ قال: انی لست کھیتکم انی یطعمنی ربی ویسقی (۱۰)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں صحابہ کے لیے مشقت ہے۔

ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے کہا، اس روایت میں بیان سبب کی طرف اشارہ ہے اور اس مشقت کی بھی تائید ہے جو اس سے ما قبل کی روایت میں ہے جو بطریق جویریہ عن نافع مروی ہے:

ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واصل فواصل الناس فشق علیہم فہاہم (۱۱)
توان دونوں روایتوں سے ثابت ہوا کہ یہ ممانعت خصوصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ مشقت کی وجہ سے ہے۔ اس لیے وصال کے روزے مطلقاً ممنوع محظور نہیں ہیں اور یہی بعض حضرات علماء کا قول ہے۔

پھر فریق اول میں اختلاف ہے کہ ممانعت تحریم کی ہے یا کراہت کی اور اطلاق و تحید میں بھی اختلاف ہے یعنی بعض نے کہا کہ مطلقاً ممنوع ہے چاہے مشقت ہو چاہے نہ ہو جب کہ بعض نے کہا کہ اگر مشقت ہو تو ممنوع ہے ورنہ ممنوع نہیں کیوں کہ بعض صحابہ کرام نے وصال کے روزے رکھے ہیں جیسے عبداللہ بن زبیر، اخت ابوسعید اور تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعیم، عامر بن عبداللہ بن زبیر، ابراہیم بن جمہ اور ابوالجوزاء وغیرہم۔ (۱۲)

اس تفصیل سے مصرح ہوتا ہے کہ سبب ورود فہم حدیث، استنباط احکام اور تعبیر و تشریح میں معین و مددگار ہے۔

چوتھی مثال

فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينجسها: (۱۳)
اس میں دنیا کے ذکر کے بعد عورت کے ذکر کرنے کی کیا حکمت ہے اس کے متعلق شیخ الاسلام مبنی (۸۵۵ھ) نے لکھا ہے:

ان هذا الحديث ورد على سبب خاص وهو انه لما أمر بالهجرة من مكة إلى المدينة (زادها الله شرفاً) تخلف جماعة عنها فذمهم الله تعالى بقوله: **إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ** (۱۴)

ولم يهاجر جماعة لفقد استطاعتهم فعذرهم واستثناهم بقوله: **إِلَّا الْمُسْتَغْفِرِينَ** (۱۵)
وما جاز المخلصون إليه فمدحهم في غير موضع من كتابه وكان في المهاجرين جماعة خالفت نيتهم فيه المخلصين، منهم من كانت نيته تزوج امرأة كانت بالمدينة من المهاجرين يقال لها أم قيس، وادعى ابن دحية أن اسمها قيلة، فسمى مهاجر أم قيس ولا يعرف اسمه فكان قصده بالهجرة من مكة إلى المدينة نية التزوج بها لا لقصد فضيلة الهجرة فقال النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذلك وتبين مراتب الاعمال بالنيات فلماذا حص ذكر المرأة دون سائر ما ينوي به الهجرة من أفراد الأغراض الدنيوية لأجل تبين السبب لأنها كانت اعظم أسباب فتنة الدنيا، قال النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: ما تركت بعدى فتنة أضرب على الرجال من النساء: (۱۶)

وذكر الدنيا معها من باب زيادة النص على السبب كما انه سئل عن طهورة ماء البحر زاد حل الميتة: (۱۷)

و یحتمل ان یکون ہاجر لمالہا مع نکاحہا ، و یحتمل انہ ہاجر لنکاحہا وغیرہ لتحصل

الدنیا من جهة ما ، فعرض بها... (۱۸)

علامہ یعنی علیہ الرحمۃ نے تفصیل کے ساتھ حدیث کا سبب ذکر کیا ہے اور حدیث میں دنیا کے بعد عورت کا ذکر کرنے کی توجیہ بیان کی ہے اور جتنے احتمالات ہو سکتے تھے ذکر کیے ہیں کیوں کہ بظاہر عام کے بعد خاص کو ذکر کرنا مناسب نہیں تھا کیوں کہ خاص عام میں داخل ہوتا ہے۔

دوسرے شارحین نے بھی اس حدیث کی شرح میں اس سبب کے تحت مختلف انداز میں ذکر الخاص بعد العام کی وجہ کو لکھا ہے۔ علامہ سہری (م ۹۵۶ھ) نے اسی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ لفظ دنیا نکرہ ہے اور وہ مثبت ہے لہذا یہ اس بات کو لازم نہیں ہے کہ عورت، دنیا میں داخل ہو۔ اس ابہام کا جواب ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”بما ہا مباح الشرط فصعم“ چوں کہ یہاں نکرہ مباح شرط میں مذکور ہے لہذا یہ عام ہے اور مرآۃ اس میں داخل ہے۔

اور کہا کہ اعتراض تو اس پر ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ یہ عطف عام کے قبیلے سے اس اعتبار سے بھی ہے کہ خاص کا عطف عام پر ان احکام سے تعلق رکھتا ہے جو حرف عطف میں سے واو کے ساتھ خاص ہیں جیسا کہ اس پر ابن مالک نے شرح العمدة میں اور ہشام نے المغنی میں اس کی تصریح کی ہے۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ حرف عطف ”او“ تقسیم کے لیے ہے اور حدیث مذکور میں ”مرآۃ“ کو دنیا کے مقابل ایک مستقل قسم کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فتنہ کے اعتبار سے بہت سخت ہے۔

اور اگر فرض کیا جائے کہ یہ عطف الخاص علی العام کے قبیلہ سے ہے تو پھر اس کو الگ ذکر کرنے میں دو نکات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہوگا اور وہ دو نکات یہ ہیں کہ امرآۃ کو الگ کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس کے فتنہ سے بطور خاص بچنے کی کوشش کی جائے کیونکہ یہ فتنہ انگیزی میں بہت سخت اور خطرناک ثابت ہوئی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ یہ حدیث مذکور کا سبب ہے اور سبب کی تصریح کرنا ایک خوب صورت عمل ہے۔ (۱۹)

شرح مذکور سے بہت ہی آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے کہ حدیث مذکور میں کس طرح سبب مگر اطلاق رکھتا ہے کہ جب تک اس کو بیان نہ کیا جائے تو عورت کے ذکر کرنے کی توجیہ بہت مشکل ہے اور شارح نے اس کی طرف بہت ہی عمدگی کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

ایک دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو ایک صالح عورت میں خیر کا پہلو بھی ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے:

الدنیا متاعٌ و خیر متاع الدنیا المرأة الصالحة (۲۰)

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ رحمت عالم ﷺ کے فرمان پر اپنے گھریلو، وطن اور اقارب کو چھوڑنے والی سیدہ ام قیس جو کہ حدیث مذکور کا سبب ہیں وہ امرآۃ صالحہ ہیں کیوں کہ وہ صحابیہ ہیں اور یقیناً صحابی مہاجر ام قیس کی ہجرت میں یہ خیر کا پہلو بھی موجود ہے اگرچہ اظہار میں محض تزوج کا ذکر ہے۔

ما علی القاری (م ۱۰۱۳ھ) نے بھی اس حدیث کے سبب کو ذکر کرنے کے فوائد کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے:

خصبت بالذکر تنبیہا علی سبب الحدیث وان كانت العبرة لعموم اللفظ (غالباً) کما رواه الطبرانی بسند رجاله ثقات عن مسعود رضی اللہ عنہ (۲۱)

پانچویں مثال

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: بينما یهودی یرض سلعة اعطی بها شیئاً کرهه، فقال: لا والذي اصطفی موسیٰ علی البشر فسعه رجلٌ من الانصار فقام ولطم وجهه، وقال: تقول والذي اصطفی موسیٰ علی البشر والنبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بین اظهرنا، فذهب الیه، فقال: ابا القاسم! إن لی ذمة وعمداً فما بال فلان لطم وجهی؟ فقال: لم لطمت وجهه فذكره، فغضب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حتی رُمی فی وجهه ثم قال: لا تفضلوا بین الانبیاء... (۲۲)

امام السیوطی علیہ الرحمۃ (م ۹۱۱ھ) نے لکھا ہے کہ ”لا تفضلوا بین الانبیاء“ یہ یا تو اس صورت پر محمول ہے جس میں مفضل کی تنقیص شان ہوتی ہو یا ایسی صورت جو خصوصیت و تفضیل کی طرف لے جائے جیسا کہ وہ حدیث کا سبب ہے یا اس سے مراد نفس نبوت میں باہمی فضیلت سے ممانعت ہے۔ (۲۳)

امام السیوطی علیہ الرحمۃ (م ۹۱۱ھ) نے اس حدیث کی شرح میں اس کے سبب درود سے استفادہ کرتے ہوئے انبیاء کے درمیان اور خصوصاً سید الانبیاء ﷺ کی جملہ انبیاء علیہم السلام پر فضیلت کے جواز کو بیان کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

چھٹی مثال

حضرت حاطب بن ابی بلتعہ نے جب مشرکین مکہ کی طرف خط لکھا اور اس کا اظہار ہو گیا تو اس موقع پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ حضور! مجھے اجازت دیں تاکہ میں اس منافق کی گردن اتار کر اس کا بوجھ ہٹا کر دوں تو اس موقع پر رحمت عالم ﷺ نے فرمایا:

انه شهيد بدمراً، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم (۲۴)

بعض شراح حدیث نے لکھا ہے کہ ”اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم“ میں بشارت ان گناہوں سے مغفرت کی جو بدر کے واقعہ سے پہلے سرزد ہوئے تھے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ بعد میں بھی اگر گناہ سرزد ہوں گے تو وہ بھی بخشتی معاف ہیں۔

امام السیوطی علیہ الرحمۃ نے اس نظریہ کا رد کرتے ہوئے لکھا ہے لفظ ”اعملوا“ (جو امر کا صیغہ ہے) یہ اس نظریہ کا رد کرتا ہے کیوں کہ فعل امر مستقبل کے لیے ہے ماضی کے لیے موضوع نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”قد غفرت لكم“ (جو کہ ماضی کا صیغہ ہے اور زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے) اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ”اعملوا“ جو امر کا صیغہ ہے وہ بھی ماضی ہی کے معنی میں ہو، پھر ”غفرت“ کا صیغہ بھی ماضی کے لیے نہیں ہے بلکہ مستقبل میں قطعی و یقینی مغفرت پر دلالت کرنے کے لیے جیسے قرآن حکیم میں

اس کی اسلئے موجود ہیں کہ قولہ تعالیٰ: اَتَىٰ اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ (۲۵) علاوہ ازیں خود حدیث کا سبب اس نظریے کے خلاف ہے کیوں کہ حدیث مذکور کا سبب یہ ہے کہ حضرت حاطب نے اس واقعے کے بعد خط لکھا اور اس پر حضرت عمرؓ نے اجازت گردن زدنی طلب کی اور آپ ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا:

وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم (۲۶)

یہ حدیث کا سبب ہے اور یہی اس حدیث کی مراد ہے۔

امام السیوطی علیہ الرحمۃ نے اس حدیث کی توضیح اور مخالف نظریے کی تردید کے لیے بڑی صراحت کے ساتھ سبب حدیث استفادہ کیا ہے۔

ساتویں مثال

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن رضي

الله عنهما شيء، فسيبه خالد، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا اصحابي (۲۷)

امام السیوطی علیہ الرحمۃ نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ یہ خطاب صحابہ کو ہے کیوں کہ اس کا سبب یہ ہے کہ حضرت خالد بن الولید اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے درمیان کچھ تنازع ہوا جس پر حضرت خالد نے اُن کو برا بھلا کہہ دیا تو حدیث مذکور میں اصحابی سے مخصوص اصحاب مراد ہیں یعنی جو قبول اسلام میں غلطی نہیں اصحاب سے مقدم ہیں۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ حدیث میں برا بھلا کہنے والے کو بمنزلہ غیر صحابی کے اتارا گیا ہے کیوں کہ اُس سے ایسا کام سرزد ہوا جو اس کی شان کے مناسب نہ تھا، تو اس سے خطاب بھی غیر صحابی جیسا کیا گیا ہے (کچھ زبردستی کے لیے) جب کہ ملا علی القاری علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ خطاب صحابہ سے عام اور پوری امت کے لیے ہو اور نبی کریم ﷺ نے نور نبوت سے جان لیا ہو کہ اس کی مش کے زمانہ میں بھی واقعات ہوں گے اور اہل البدع (یعنی خوارج و رافضی) صحابہ عظام علیہم الرضوان کو سب کریں گے تو اس لیے اس سے ہر ایک کو منع فرمادیا (نہ صحابی دوسرے صحابی کو اور نہ ہی غیر صحابی کسی صحابی کو برا کہے)۔ (۲۸)

یہ تفصیل لطیف بھی سبب حدیث ہی سے مستفاد ہے ورنہ حدیث کا یہ مقام مشکل الفہم ہے کہ صحابی کسی دوسرے صحابی کو برا کہے اور پھر غیر صحابی کا حکم بھی بحیثیت اسی سبب ہی سے مستفاد کیا گیا ہے تو اس سے اسباب حدیث کی اہمیت و افادیت بہت واضح ہو جاتی ہے۔

۲۸ ثنویں مثال

حدیث "الماء من السماء" (۲۹) کے تحت علامہ مناوی علیہ الرحمۃ (م ۱۰۳۱ھ) نے مختلف اقوال نقل کیے ہیں کہ بغیر انزال کے مباشر پر غسل واجب ہے یا نہیں ہے؟

بعض صحابہ کرام علیہم الرضوان اور فقہاء علیہم الرحمۃ نے مطلقاً وجوب غسل کا قول کیا ہے چاہے انزال ہو یا نہ ہو جب کہ بعض فقہاء نے بغیر انزال کے غسل کے عدم وجوب کا حکم بیان کیا ہے اور مطلقاً وجوب کے قائلین نے بلا انزال غسل کے عدم وجوب کے

حکم کو منسوخ قرار دیا ہے۔

اور تیسرا قول جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ حدیث سے مراد سونے کی حالت میں احتلام اور عدم انزال ہے یعنی ایسی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا اگر انزال نہ ہو تو لیکن سبب حدیث اس کی تائید نہیں کرتا کیوں کہ اس کا سبب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا گیا کہ اگر ایک آدمی اپنی عورت سے مباشر ہو لیکن بلا انزال منی اٹھ کھڑا ہو تو اس پر کیا واجب ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: الماء من الماء (۳۰)

علامہ مناوی علیہ الرحمۃ نے حضرت ابن عباسؓ کے قول کی تردید کو سبب حدیث سے نقل کیا ہے بلکہ اس قول کی ان کی طرف نسبت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نویں مثال

حدیث ”الا ادلک علی جہاد لا شوکۃ فیہ حج البیت“ (۳۱) علامہ مناوی علیہ الرحمۃ نے صاحب الجامع الصغیر کی طرف نسبت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مؤلف نے ضمیر ”ادلک“ کو مؤنث ظاہر کیا ہے اور بالکسر کی توفیح کی ہے اور مؤنث سے مراد سیدہ صفاء ہیں جب کہ سبب حدیث اس ضمیر سے سیدہ صفاء مراد لینے اور ضمیر کے مؤنث ہونے کی تردید کرتا ہے کیوں کہ اس کا سبب یہ ہے کہ سیدہ صفاء نے بیان کیا کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں اللہ کی راہ میں جہاد کرنا چاہتا ہوں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا:

الا ادلک علی جہاد لا شوکۃ فیہ حج البیت (۳۲)

علامہ مناوی علیہ الرحمۃ نے حدیث میں اعراب کی صحیح سبب ورود کی مدد سے کی ہے اور مؤلف نے جو اربعہ ضمیر میں خطا کی تھی اس کا رد بھی سبب ہی کے ذریعے کیا ہے جس سے سبب حدیث کی معرفت کی اہمیت و افادیت اس اعتبار اور اس ضرورت سے بھی بڑھ جاتی ہے اس لیے دیگر شارحین حدیث کی طرح متعدد مقامات میں انہوں نے سبب سے استفادہ کیا ہے۔

دسویں مثال

عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال: اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا يدعہ یذہ فی

الاناء حتی یغسلہا ثلاث مرات فانه لا یدری این باتت یذہ او این طافت یذہ... (۳۳)

قاضی الشوکانی علیہ الرحمۃ نے لکھا ہے کہ اس میں لوگوں کا اختلاف ہے، مؤید باللہ ابوطالب، متصور باللہ ایک قول میں ہادی شوافع اور احناف کے نزدیک یہ ہاتھوں کا دھونا واجب نہیں ہے مسنون ہے۔ (جب کہ بعض کے نزدیک واجب ہے)۔ اس کا سبب ورود یہ ہے کہ اہل حجاز پتھر وغیرہ سے استنجاء کرتے تھے، اور ان کے علاقے گرم تھے تو یہ لوگ جب سوتے اور پینے سے شرابور بھی ہوتے تو سونے کی حالت میں مقام نجس پہ ہاتھ کا لگ جانا ممکن تھا اس لیے یہ حکم دیا گیا۔ قاضی الشوکانی نے لکھا ہے کہ جب حدیث مذکور میں حکم کا سبب یہ ہے تو اب بہر صورت وضوء سے پہلے ہاتھوں کے دھونے کو واجب قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر یہ اعتراض ہو کہ اس صورت میں تو حکم کا سبب پر بند کرنا لازم آئے گا اور یہ مرجوح قول ہے (یعنی کسی حکم کو سبب پر بند کرنا اور اس کے

ساتھ خاص کرنا)۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ حکم سبب پر منحصر نہیں ہوتا لیکن حدیث مذکور میں نیند سے بیدار ہونے والا عام ہے چاہے وہ رات کی نیند سے بیدار ہو یا مطلق نیند سے تو وہ دعویٰ سے انحصار ہے۔ یعنی ہاتھوں کا وضوء سے پہلے مطلقاً دھونا عام ہے جب کہ حدیث میں حکم صرف نیند سے بیدار ہونے پر ہاتھوں کا دھونا نسبتاً خاص ہے اس لیے اعتراض میں جو استدلال ہے وہ صحیح نہیں ہے اور جمہور مطلقاً ہر وضوء سے پہلے ہاتھوں کے دھونے کے مسنون ہونے اور اس کے احادیث صحیحہ سے ثابت ہونے کے منکر نہیں ہیں۔ (۳۳)

اس میں غور کیا جائے تو مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے شارح نے مطلقاً وضوء سے قبل ہاتھوں کے دھونے کا ثبوت حدیث اور اس کے سبب کی مدد سے پیش کیا ہے۔ چاہے سونے سے اٹھنے کے بعد وضوء کیا جائے یا بغیر سونے وضوء کی جانب ہو۔ اس طرح جمہور کے مذہب پر وارد ہونے والے اعتراض کا ازالہ کرنے کا ارادہ ہوا اس کے سبب کی مدد سے کیا ہے۔ اور اس لیے سبب حدیث کو پہلے بیان کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارح سبب حدیث کی اہمیت و ضرورت اور افادیت سے پوری طرح بصیرت پر ہیں۔

تلك عشرة كاملة لمن يريد وقوفاً على حظورة السبب لفهم الحديث واقد الاحكام منه به

حوالہ جات

۱۔ ابن حجر اسیقلانی، ابن الفضل احمد بن علی، نزہۃ النظر فی توضیح نخبة الفكر فی مصطلح أهل الآثار، الریاض، مطبعہ مسننہ، ۱۳۲۱ھ، ص ۲۸۰

۲۔ القسیری، مسلم بن الحجاج (۲۶۱ھ) الجامع الصحیح، کتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة، بیروت: دار احیاء التراث، رقم: ۳۲۱

۳۔ البخاری، محمد بن اسماعیل، الامام، (۲۵۶ھ) الجامع الصحیح، کتاب البیوع، باب، تفسیر المشہبات، دار طوق النجاة، ۱۳۲۲ھ

۴۔ العراقی، محمد الرحیم بن الحسن (۸۰۶ھ) طرح التشریح فی شرح التقریب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ص ۲۳۳

۵۔ القسطلانی، احمد بن محمد (۹۲۳ھ) ارشاد الساری شرح صحیح البخاری، مصر: المطبعہ الکبریٰ الامیریہ، ۱۳۲۳ھ، ج ۲، ص ۴۷

۶۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب ابواب صلاة الجماعة والامامة، باب وجوب صلاة الجماعة، رقم الحدیث: ۶۳۳

۷۔ ابن حجر مفتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۳۷۹ھ، ج ۱، ص ۵۷

۸۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الصیام، باب الوصال، بومن قال لیس فی اللیل صیام، رقم الحدیث: ۱۹۶۱م

القسیری، الجامع الصحیح، کتاب الصیام، باب النهی عن الوصال، رقم الحدیث: ۱۱۰۴

۹۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الصیام، باب بركة السحور من غیر اہجاب، رقم الحدیث: ۱۹۲۳م

۱۰۔ البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الصیام، باب الوصال، رقم الحدیث: ۱۹۶۳م

۱۱۔ ابن حجر مفتح الباری، ج ۳، ص ۲۰۳

۱۲۔ ابن حجر مفتح الباری، ج ۳، ص ۲۰۲-۲۰۳

۱۳۔ البخاری، الجامع الصحیح، باب کیف كان بدء الوحي، رقم: ۱

۱۴۔ انشاء: ۹۷

- ۱۵۔ ایضاً
- ۱۶۔ البخاری، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب ما ينفي من شوم المرأة، رقم الحديث: ۵۰۹۶
- ۱۷۔ الحنفی، محمود بن احمد (۸۵۵ھ)، عمدة القاری شرح الصحيح للبخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۸۰
- ۱۸۔ الحنفی، محمود بن احمد (۸۵۵ھ)، عمدة القاری شرح الصحيح للبخاری، ج ۱، ص ۲۸۰
- ۱۹۔ السیوطی، شمس الدین محمد بن عمر (۹۵۲ھ)، المحال للوعظ فی شرح احادیث خیر البریة من الصحيح لامام البخاری، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۳۲۵ھ، ج ۱، ص ۱۳۲
- ۲۰۔ القشیری، الجامع الصحيح، كتاب الرضاع، باب خیر متاع الدنیا، رقم الحديث: ۱۳۶۷
- ۲۱۔ القاری، علی بن سلطان محمد نور الدین، (۱۰۱۳ھ)، مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح، بیروت: دار الفکر، ۱۳۲۲ھ، ج ۱، ص ۴۷
- ۲۲۔ البخاری، الجامع الصحيح، كتاب التفسیر، باب قال الله تعالى: وان یونس لمن المرسلین، رقم الحديث: ۳۳۱۳
- ۲۳۔ السیوطی، الدبیح علی صحیح مسلم بن الحجاج، السعویۃ العربیۃ، دار ابن عفان، ۱۳۱۶ھ، ج ۵، ص ۳۵۹
- ۲۴۔ السیوطی، مصباح الزجاجة علی سنن ابن الماجة، باب ذکر التوبة، کراچی، قدیمی کتب خانہ، بغیر ذکر سر الطبع، ج ۱، ص ۳۲۰
- ۲۵۔ السیوطی، قوة المغتدی علی جامع الترمذی، لاہور: المکتبۃ الرحمانیہ، ج ۱، ص ۸۱۸
- ۲۶۔ البخاری، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب الحاسوس، رقم الحديث: ۳۰۰۷
- ۲۷۔ الفحل: ۱
- ۲۸۔ السیوطی، قوة المغتدی علی جامع الترمذی، ابواب التفسیر، ج ۱، ص ۸۱۸
- ۲۹۔ القشیری، الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب تحریم سب الصحابة رضی اللہ عنہم، رقم: ۲۵۳۱
- ۳۰۔ السہارکوردی، محمد عبدالرحمن، متحفۃ الاحوذی، باب فی سب اصحاب النبی ﷺ، بیروت، ج ۱، ص ۲۴۵: دار الکتب العلمیہ، بدون السنۃ: القاری، المرقاۃ، ج ۹، ص ۳۸۷
- ۳۱۔ المشر: ۱۰
- ۳۲۔ سبق ترجمہ
- ۳۳۔ البخاری، الجامع الصحيح، باب کیف بدء الوحي الی رسول الله ﷺ، رقم: ۱
- ۳۴۔ المناوی، محمد عبدالرکف، فیض القدید شرح الجامع الصغیر، مصر: المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، ۱۳۵۶ھ، ج ۲، ص ۵۶۱
- ۳۵۔ الصنعانی، عبدالرزاق بن الہمام (۲۱۱ھ)، المعتمد للجلس العلمی، ۱۳۰۳ھ، ج ۵، ص ۱۷۴
- ۳۶۔ المناوی، فیض القدر، ج ۳، ص ۱۰۷
- ۳۷۔ الدارقطنی، علی بن عمرو (۳۸۵ھ)، سنن الدارقطنی، باب غسل الیدین لمن استیقظ من النوم، بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۳۲۳ھ، رقم الحديث: ۱۲۹
- ۳۸۔ اشوکانی، محمد بن علی (۱۲۵۰ھ)، نیل الاوطار، مصر: دار الحديث، ۱۳۱۳ھ، ج ۳، ص ۱۷۷، ۱۷۷

امام شوکانیؒ کے احوال و آثار اور نیل الاوطار کا

مچ و اسلوب (ایک تحقیقی جائزہ)

ڈاکٹر محمد ادریس لودھی

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان

ڈاکٹر شبیر احمد جامی

اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ علوم اسلامیہ، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

Abstract

Mujaddid-ud-din (D-652h, the grandfather of Shaikh-ul-Islam Ibne Taimia, is considered one of the distinguished jurists of Hanbali School. *Muntaqi-ul-Akhbaar* is known to be his first ranking book ever produced. This book includes chapters on jurisprudence categorizing those Hadiths which different jurists find supportive and quotable for "*Istadlaal*". Renowned scholar of Yemen, Muhammad Bin Ali Ashshoqaani, wrote illustration of *Muntaqi-ul-Akhbaar* in eight volumes titled "*Neel-ul-Autaar*". This Illustration has been celebrated for its comprehensiveness, compactness and conciseness. Works produced by Allama Shoaqani envision his persistent efforts that, at length, earned him great recognition among the scholars. Present research article presents glimpses of his life and his awe-inspiring contribution to the domains of scholarship. It also highlights different distinctive features of *Neel-ul-Autaar* (An illustration of *Muntaqi-ul-Akhbaar*).

شرعی احکام و مسائل کا بنیادی ماخذ وحی الہی ہے۔ جس کا مظہر قرآن و سنت ہیں قرآن و حدیث کا باہمی تعلق متن و شرح اور فکر و عمل جیسا ہے۔ قرآن میں اگر نماز کی فرضیت کا ذکر ہے تو حدیث میں طریقہ نماز بیان کیا اور اگر قرآن زکوٰۃ کا حکم دیتا ہے تو حدیث اس کا نصاب اور شرح بتاتی ہے۔ اسی طرح روزہ و حج کے احکامات کی عملی تفسیر ہمیں حدیث سے ملتی ہے۔ حقیقی مسلم خاندان کی تکفیل کے بارے میں عملی ہدایات بھی ہمیں حدیث سے ملتی ہیں کیونکہ قرآن کے احکامات نکاح کا عملی نمونہ بھی حدیث نبوی ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں نماز جنازہ کا طریقہ اور مسائل موجود نہیں۔ اس ضمن میں بھی مکمل راہنمائی ہمیں حدیث سے ملتی ہے۔ چنانچہ مسلمان کی حیثیت سے پیدا ہونے سے لے کر بطور مسلمان مرنے تک کا ہمیں مکمل فکر قرآن سے اور عملی صورت حدیث سے ملتی ہے۔ اس لیے فہم سنت کے بغیر فہم قرآن ناممکن ہے لیکن ہمارے مدارس اور جامعات کے نصاب میں فقہی مسائل کا مطالعہ اجتہادی مذاہب (مالکی، حنفی، شافعی، حنبلی اور جعفری) کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ اس طرز مطالعہ سے فہم مسائل کے ضمن میں متعلقہ اجتہادی مذہب کی تعلیمات تو سامنے آ جاتی ہیں۔ لیکن حدیث مبارکہ سے شرعی مسائل مستنبط کرنے کی صلاحیت پیدا نہیں ہوتی یا کم از کم احتیاط مسائل کے ضمن میں فقہاء کی آراء سامنے آ جاتی ہیں بسا اوقات مسائل سے متعلق بنیادی احادیث نظروں سے اوجھل رہتی ہیں حدیث و سنت سے یہ تغافل بہت سے علمی خلا کا سبب بنتا ہے اور مختلف فقہی مسالک کے مابین فروغی اختلافات کی کثرت کا باعث بنتا ہے۔

اگرچہ فقہاء کرام نے جو مسائل شرعیہ کو بیان کیا ہے اس کا ماخذ احادیث مبارکہ ہیں لیکن بعض کتب میں فقہاء کرام کی آراء غالب اور احادیث مبارکہ کے حوالہ جات خال ہیں۔ فقہی آراء پر تو صفحات کے صفحات نظر آتے ہیں مسائل سے متعلق احادیث کا متن پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ اس علمی خلا کو فقہاء الحدیث کے موضوع کی کتب پر کرتی ہیں۔

اسلام اور مسلمانوں کی اصل طاقت فقہی اختلافات کی کثرت نہیں بلکہ ان اختلافات کو کم کرنے اور مختلف مسالک کا احترام کرنے میں پوشیدہ ہے۔ نسل الاوطار اسی شان کی کتاب ہے جس میں احادیث مبارکہ کی روشنی میں فقہی مسائل کا استنباط کیا گیا ہے۔ یہ دراصل شرح حدیث اور فقہی مسائل کے اخراج پر مشتمل ایسی علمی کتاب ہے جو ادب حدیث اور ذخیرہ فقہ میں یکساں مقبولیت اور اہمیت کی حامل ہے۔

امام شوکانی محمد بن علی بن محمد (م ۱۲۵۵ھ) اس کے مؤلف ہیں۔ کتاب اور صاحب کتاب کا تفصیلی تعارف درج ذیل ہے۔

حسب و نسب اور ولادت

قاضی عبدالرحمن بن احمد لمبھکیؒ لکھتے ہیں:

”محمد بن علی بن محمد الشوکانیؒ بروز اتوار ذی القعدة الحرام ۱۱۷۳ھ میں یمن کے علاقہ شوکان میں پیدا ہوئے

کی وجہ سے الشوکانیؒ کہلائے۔“ (۱)

حصول علم

ابتدائی تعلیم اپنے والد سے اور اعمام الفروع فی زمانہ القاضی احمد بن محمد الحرازیؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ صرف و نحو علامہ سید قاسم بن محمد خولانیؒ سے حاصل کی۔ علم البیان، منطق و اصول کا علم علامہ حسن بن محمدؒ اور علامہ علی بن حادئؒ سے اور علم حدیث مشہور محدث اور حافظ علی ابراہیم بن عامرؒ جیسے مشائخ سے حاصل کیا۔ اور تمام علوم تقلید و عقلیہ سے فیض یاب ہو کر درجہ اجتہاد پر فائز ہوئے۔ (۲)

علمی مقام و مرتبہ

آپؒ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم دین تھے اور ملک یمن کے اہل السنۃ والجماعۃ کے قاضی القضاۃ تھے۔ بڑے بڑے علماء آپؒ کی تعریف و توصیف کرتے ہیں۔ برصغیر کے معتبر عالم اور مجتہد علامہ سید نواب صدیق حسن قنوجی بھرائیؒ نے آپؒ کے متعلق لکھا ہے:

”الامام، العلامة الربانی، والسهیل الطالع من القطر الیمانی، مفتی الامہ، بحر العلوم، شمس المجتہدین الحفاظ، شیخ المعانی، ترجمان القرآن و الحدیث، شیخ الروایۃ والسماعۃ“ وغیرہ۔ (۳)

وفات

یہ آفتاب علم و فضل تقریباً ستر سال کی عمر میں ۱۲۵۰ھ میں دارقانی سے غروب ہو گیا۔ (۴)

تقلید شخصی سے اعراض اور نصوص شرعیہ سے استنباط

امام موصوف کسی خاص فقہی مذہب کے پابند نہیں تھے بلکہ نصوص شرعیہ سے براہ راست استنباط کرنے کی وجہ سے درجہ اجتہاد پر فائز تھے۔ یمن میں شیعہ زیدیہ (۵) کی کثرت ہے۔ علامہ صاحب اس فرقہ کی فقہ کے بھی اپنے زمانے کے بڑے عالم تھے۔ زیدی علماء سے آپؒ کے علمی مراسم تھے۔ ان کی درخواست پر اور مفاد عامہ کی خاطر آپؒ نے چند کتب زیدی مذہب کے علماء اور عوام کے لیے بھی تحریر کر دیں۔ اس غلط فہمی کی وجہ سے بعض اہل علم نے انہیں فقہ زیدیہ سے منسوب کیا۔ اس کا رخنہ میں ہمارے برصغیر کے علماء کرام بھی پیچھے نہ رہے۔ (۶) اصل بات یہ ہے کہ آپؒ نے اپنی کتب میں تقلید کا بھرپور رد کیا ہے۔ اس بنا پر مقلدین (چاہے وہ عرب کے ہوں یا عجم کے) آپؒ سے ناراض ہو گئے۔ صنعاء کے مخالفین مقلدین نے خاص کر آپؒ کی مخالفت کی اور الزامات کی بوچھاڑ کر دی۔ ان الزامات سے ایک بہتان آپؒ پر یہ بھی باندھا گیا کہ آپؒ زیدی شیعہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ آپؒ مجتہد العصر اور اہل السنۃ والجماعۃ کے امام تھے۔ تمام آئمہ اہل سنت کا احترام کرتے اور ان کی فقہ کے حافظ تھے۔ اور بوقت ضرورت تمام فقہاء کے اقوال و آراء سے استشہاد کرتے تھے۔ اکثر اوقات تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ حدیث ذکر کرنے کے بعد اقوال آئمہ کو بھی بیان کر دیتے ہیں اور فیصلہ قاری پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ جس قول کو کتاب و سنت کے مطابق سمجھیں اسی پر عمل کریں۔ آپؒ پر تشیع کے الزام کے رد میں اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ صحابہ سے آپؒ کی محبت کا سب سے بڑا ثبوت آپؒ کی کتاب

”دارالصحابہ“ ہے۔ جسے پڑھنے سے آپ پر تشیع کا التزام صاف ہو جاتا ہے۔ اہل علم کی ہر دور میں یہ شان رہی ہے کہ وہ قرآن و حدیث کی نصوص کے براہ راست مسائل اخذ کرتے ہیں اور ان کی روشنی میں اجتہاد کرتے ہیں۔

تصنیفات

امام الشوکانی نے سینکڑوں کتب تحریر کیں۔ اور شاید ہی کوئی موضوع ایسا ہو جس پر آپ نے علیحدہ/باقاعدہ کتاب نہ لکھی ہو۔ آپ کی جو کتب متداول ہیں ان میں سے چند ایک کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

(i) نیل الاوطار من أسرار منطقی الاخبار لجد ابن تیمیہ کی شرح
نیل الاوطار شرح منطقی الاخبار من احادیث سید الاخیار اس کا تفصیلی تعارف آئندہ طور پر آئے گا۔

(ii) فتح القدیر، الجامع بین فن الروایہ والدراہ من التفسیر:

یہ قرآن کریم کی بہترین تفاسیر میں سے ایک ہے جس میں تفسیر بالمأثور کا انداز اپنایا گیا ہے۔ اسی عنوان سے علامہ محمد بن یحییٰ بن بھران کی تفسیر بھی موجود تھی جو روایت و درایت کا حسین مرقع تھی لیکن امام الشوکانیؒ کی تفسیر زیادہ بسیط، جامع اور ترتیب کے لحاظ سے احسن ہے۔

(iii) الدرر البہیہ فی مسائل الفقہیہ:

عنوان سے ہی کتاب کا مضمون معلوم ہو جاتا ہے یعنی یہ فقہ الحدیث کی کتاب ہے۔ یہ مختصر تصنیف تھی خود اس کی شرح لکھی۔
(iv) الدرر المظنیہ:

اس میں احادیث احکام کو جمع کیا گیا ہے (فقہی ترتیب سے) اور اس میں تفصیل کے ساتھ دلائل مہیا کیے ہیں۔ یہ الدرر البہیہ کی شرح ہے۔

(v) ویل الغمام حاشیہ علی شفاء الاوام: للأ میر حسین بن محمد الأمام

(vi) در المسحابہ فی مناقب القراۃ والصحابہ

(vii) الفوائد المجموعہ فی الأحادیث الموضوعہ

(viii) إرشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول

(ix) المسیل الجرار المتدفق علی حدائق الأزهار

یہ امام شوکانی کی آخری تالیف ہے۔ اس میں آپ نے تفصیل کے ساتھ تھلید شخصی کے خلاف دلائل مہیا کیے ہیں۔ اور مقلدین کے اصول اور فروع میں غلو اور تعصب کے رویہ کو دلائل سے روکیا ہے۔ تھلید کی مذمت کے ساتھ آپ نے قرآن و حدیث کے دلائل کی طرف آنکھیں کھولنے کی بھی دعوت دی ہے۔ اسلئے الجرار میں آپ کا موقف ہے کہ قرآن و حدیث کے مقابلہ میں تھلید کی روش اپنانا حرام ہے۔ اور شرک فی الزمات ہے۔ اس سلسلہ میں امام شوکانی نے چاروں آئمہ کے اقوال بیان کیے ہیں جو حدیث پر عمل کرنے کا حکم دیتے ہیں اور اپنی تھلید سے منع کرتے ہیں۔ جبکہ ان کے مقلدین حدیث پر عمل کرنے کی بجائے آئمہ فقہاء کی تھلید پر

ہئے ہوئے ہیں۔ اس کے ثبوت میں امام موصوف نے کثیر مثالیں مہیا کی ہیں جن سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ مقلد کا رویہ حدیث کے معاملے میں درست نہیں ہوتا۔ اس تصنیف میں امام شوکانی کا موقف ہے کہ امت میں تفرقہ بازی اور اہل سنت کا تقسیم در تقسیم ہو جانا تقلید کی وجہ سے ہے اور اپنے اپنے فقہی امام کے فتویٰ پر جم جانا اور دیگر فقہاء کی طاعت سے انکار کرنا ہے اس طرح مقلد کا رویہ اپنے امام کے بارے میں اسے معصوم ثابت کرنا ہے۔ جبکہ صاحب عصمت محض تغیر کی ذات ہے۔ امام صاحب کا موقف ہے کہ اگر امت وحدت اور اتحاد کی طرف رجوع کرنا چاہتی ہے تو اس کا ایک ہی علاج ہے۔ فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ والرسول (۷) اور

ترکت فی کم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما کتاب اللہ و سنت رسولہ (۸)
یعنی قرآن وحدیث پر عمل پیرا ہونا اور تمام آئمہ فقہاء کی آراء کو اہمیت دینا ہے۔ اب ان آراء میں سے جو قرآن وحدیث کے زیادہ قریب ہو اسے اپنالینا ہے۔

خاص رد تقلید کے موضوع پر بھی امام صاحب نے ایک مفید تحریر فرمائی ہے اس کتاب کو بعد میں سیل الجرار میں ضم کر دیا گیا۔
عظیمہ بھی مطبوع ہے۔ کتاب کا نام ہے ”القول المفید فی حکم التقليد“

نیل الاوطار شرح منطقی الاخبار من احادیث سید الاخبار کا منہج و اسلوب
نیل الاوطار شرح منطقی الاخبار حدیث وفقہ کی بہت ہی نفیس اور مستند کتاب ہے۔ محدثین نے مختلف عناوین کے تحت احادیث کو جمع فرمایا تھا۔ جس طرح قرآن کی احکامی آیات کی شرح کے لیے تفسیر الکام القرآن کے عنوان کے تحت بہت سے آئمہ مفسرین نے تفسیر قرآن کا اہتمام کیا تھا اسی طرح بہت سے محدثین نے صرف احادیث الا حکام کو فقہی ترتیب سے مرتب فرمایا تھا تاکہ امت کے لیے عبادت کے دلائل یکجا کر دیے جائیں اور عمل میں رغبت اور آسانی پیدا ہو جائے۔

فقہ الحدیث کی نمائندہ کتاب

نیل الاوطار کتب متاخرین میں سے فقہ الحدیث کی ایک نمائندہ کتاب ہے۔ احادیث مبارکہ سے فقہی مسائل کا اخذ و استنباط فقہ الحدیث کہلاتا ہے۔ امام ابن شہاب زہری، امام احمد بن حنبل اور امام بخاری جیسے اکابر محدثین اس علم میں عظیم ملکہ رکھتے تھے۔ امام بنو م ۵۱۶ھ کی کتاب شرح السنۃ اسی سلسلے کی اہم کڑی ہے۔ اس تاریخی تناظر میں نیل الاوطار گزشتہ دو صدی کی اس موضوع پر اہم کتاب شمار کی جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح نیل الاوطار دراصل فقہی احکام کے بارے میں احادیث کے ایک مجموعے ”منطقی الاخبار“ کی شرح ہے۔ احادیث کا یہ مجموعہ امام ابن تیمیہ کے جہاں محمد عبدالسلام ابن تیمیہ کی تالیف ہے۔ جس میں آپ نے شرعی احکام کے بارے میں فقہی ابواب کی طرز پر احادیث کی سات مستند کتابوں سے احادیث کو جمع کر دیا تھا۔ یہ کتابیں الکتاب السنۃ (۹) اور مستند احمد ہیں۔ منطقی کے مؤلف اگرچہ تقلید جاد کے خلاف تھے لیکن بہت سے مسائل میں امام احمدؒ کی موافقت کرتے تھے۔ امام شوکانیؒ نے منطقی کی احادیث پر بحث کرتے ہوئے اس مضمون (یعنی احادیث احکام) کی دیگر احادیث جو حدیث کے دوسرے مجموعوں میں پائی جاتی ہیں ان کا ذکر بھی کر دیا ہے۔ پھر سید حدیث پر بحث کرتے ہوئے راویوں کے بارے میں محدثین کے

اقوال و درج کیے ہیں اور ان پر جرح تعدیل کا ذکر بھی کیا ہے۔ اور حدیث کے غریب الفاظ کی لغوی و اصطلاحی شرح کے ساتھ ساتھ مختلف فقہی مذاہب کے فیصلوں کو بھی نقل کر دیا ہے۔ ان فقہانے بھی یہ فیصلے ایسی احادیث کی روشنی میں ہی دیے تھے۔ تاہم اس کے باوجود نتیجہ نکالنے میں ان کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے۔ علامہ شوکانیؒ نے ان تمام اختلافات کو متعلقہ احادیث کی شرح بیان کرتے ہوئے ان کے نیچے درج کر دیے ہیں۔ اور فیصلہ قاری پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ جس قول کو قرآن و سنت کے مطابق سمجھیں اسی پر عمل کریں۔

علامہ شوکانیؒ ایک غیر متعصب عالم دین تھے، انہوں نے مختلف فقہی مذاہب کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان مذاہب کے علماء ان میں کوئی خامی یا نقص نہیں نکال سکے کیونکہ امام نے دینا ستداری کے ساتھ ان اقوال کو نقل کیا ہے۔ اس طرح انہوں نے احکام الحدیث کی کتاب کو اسلامی فقہ کی ایک نفیس کتاب کی صورت اہل علم کی خدمت میں پیش کر دیا ہے۔ لہذا ان کی یہ کتاب [نیل الاوطار] اسلامی فقہ کی ایک ایسی کتاب بن گئی ہے جسے ہر فقہی مذہب کے علماء ایک مستند ترین کتاب ماننا تسلیم کرتے ہیں۔

اصل کتاب عربی میں ہے اور سعودی عرب، مصر، لبنان وغیرہ سے شائع ہوتی رہتی ہے۔ ہمارے سامنے جو نسخہ ہے وہ آٹھ جلدوں پر مشتمل ہے اور مکتبہ الدعوة الاسلامیہ شباب لا زھر مصر سے طبع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ [جو کہ چار جلدوں پر مشتمل ہے] پروفیسر رفیع اللہ شہاب نے کیا ہے اور دوست ایسوسی ایشن اردو بازار لاہور نے شائع کیا ہے۔

”نیل الاوطار“ کا لغوی معنی ”مطلب حاصل کرنا“ ہے۔ الاوطار ”وطر“ کی جمع ہے۔ جیسا کہ ہم تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں کہ نیل الاوطار تحقیق کے لحاظ سے بے مثال کتاب ہے۔ اس میں ہر مسئلہ پر تفصیلی و تحقیقی بحث موجود ہے۔ اور انصاف کی پیروی کی گئی ہے۔ اور کسی خاص تقلیدی مذہب کی پیروی نہیں کی گئی۔ آپ کی زندگی میں ہی اس کی شہرت چاروں گانگ عالم میں پھیل گئی اور ہزاروں علماء اور طلباء نے ان سے استفادہ کیا۔

”نیل الاوطار“ میں امام شوکانی کا منہج یہ ہے کہ پہلے وہ کوشش کرتے ہیں کہ بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایات لائیں اس کے لیے وہ ”اخر جاہ“ لکھتے ہیں۔ اور جب وہ ”رواہ الخمسہ“ لکھتے ہیں تو اس سے جامع ترمذی، سنن ابوداؤد، سنن البیہقی للنسائی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل مراد ہوتی ہے۔ ان کتب کے علاوہ اگر کوئی حدیث کسی دوسری کتاب سے لی گئی ہے تو اس کا نام درج کر دیتے ہیں۔ حدیث سے استدلال کے ساتھ وہ کہیں کہیں صحابہؓ کے آثار بھی ذکر کر دیتے ہیں۔

کتب خسر یعنی سنن اربعہ اور مسند احمد میں صحیح کے ساتھ ساتھ ضعیف احادیث بھی موجود ہیں اس لیے اگر ان کی روایت کردہ کسی حدیث میں کوئی کمزوری ہے تو اس کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

نیل الاوطار کا منہج و اسلوب: علامہ شوکانی حدیث کی شرح میں اس کی سند کے احوال بھی بیان کرتے ہیں۔ باب الصلاة فی النعلین والخفین ”یعنی جوتے اور موزے پہن کر نماز پڑھنے کا بیان“ کے ضمن میں بخاری اور ابوداؤد کی حدیث بیان کی۔ اس کی سند پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں اخرجه البخاری عن ادم عن شعبه وعن سليمان بن حرب عن حماد بن زيد یعنی بخاری کی اس حدیث کی سند یہ ہے ادم نے شعبہ سے شعبہ نے سلیمان بن حرب سے اور سلیمان بن حرب نے حماد بن زید سے

نقل کی۔

اس حدیث کی سند مسلم میں اس طرح ہے و اخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى عن بشر بن المعقل و عن زبيح النزهري عن عباد ابن اللعوام و اخرجه النسائي من عمرو بن علي عن يزيد بن زريع و غسان بن مضر عن ابي مسلمة سعيد بن يزيد۔ (۱۰) اس طرح کے بیان سند سے مؤلف کی اصول حدیث پر مہارت واضح ہوتی ہے۔ اس حدیث کی سند میں مختلف انرفن کا حوالہ دیا ہے مثلاً اخرجه ابن حبان ايضاً في صحيحه و لا مطعن يعني ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو بلا طعن نقل کیا لیکن اس حدیث کی ایک اور سند میں عیسیٰ بن عبد اللہ العسقلانی کا نام ہے اس کے متعلق علامہ شوکانی لکھتے ہیں ہو ضعیف يسرق الحديث یعنی اس کا راوی ضعیف ہے اور حدیث چرا تا تھا۔

اس طرح اسناد کے تقابلی سے بھی صحت حدیث کے تعین میں مدد ملتی ہے۔ دور صدیقی میں فتنہ ارتداد کے وقت حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مابین جو مکالمہ ہوا وہ کتاب اصول و نسائی میں موجود ہے علامہ شوکانی نیل الاوطار میں اس حدیث کی شرح سے نقل اس کی سند پر بحث کرتے ہوئے راویوں کے نام شمار کرنے کے بعد لکھتے ہیں کلہم من رجال الصحيح (۱۱) یعنی اس حدیث کی سند کے تمام راوی صحیح ہیں۔

حدیث مسیح علی الخلفین کی شرح میں سند کے بیان میں لکھتے ہیں و فی اسنادہ ابو شریح قال الترمذی سالت محمد بن اسمعيل عنه اسمه فقال لا ادري لا اعرف اسمه و فی اسنادہ ايضاً ابو مسلم مولی زيد بن صوحان و هو مجهول یعنی اس حدیث کی سند میں ابو شریح نام کا راوی ہے، ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد بن اسمعيل سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں اس کا نام نہیں جانتا اور اس سند میں ابو مسلم مولی زيد بن صوحان بھی مجهول ہے۔ بیان اسناد کی وجہ سے نیل الاوطار فن جرح و تعدیل اور علم الاسماء الرجال کے موضوع پر بہترین مواد پر مشتمل ہے۔ (۱۲)

قواعد عربیہ کا بیان

نیل الاوطار میں حدیث کی تشریح کے ساتھ عربی قواعد کا بھی بیان ہے۔ حدیث ان المودنين اطول الناس اعناقاً یعنی قیامت کے روز مودنین کی گردنیں لمبی ہوں گی کی شرح میں لفظ عنق کے متعلق لکھتے ہیں اعناقاً هو بفتح الهمزة جمع عنق و روی بعضهم اعناقاً بكسر الهمزة الى اسراعاً الى الجنة یعنی لفظ اعناقاً همزة (الف) کی فتح کے ساتھ ہے اس کی جمع عنق ہے اور بعض کے نزدیک همزة کی کسرہ کے ساتھ ہے یعنی اعناقاً یعنی جنت کی طرف تیزی سے بڑھنا اس کا معنی ہے۔ علامہ شوکانی نے جلد دوم صفحہ ۳۴ پر یہی مفہوم لکھا ہے۔

مزدلفہ میں جمع بن الصلا تین کے بیان میں لفظ یجمع کے متعلق لکھتے ہیں یجمع بجمع مفتوحة فيم جمع ساكنة فعین مہملہ یعنی بجمع میں جیم پر زبر میم ساکن اور ع مہملہ ہے۔ (۱۳)

مزدلفہ کا معنی قریب ہونا ہے یہاں حضرت آدم اور اماں حوا اکٹھے ہوئے تھے اس لئے اس جگہ کو مزدلفہ کہا جاتا ہے۔ لکھتے ہیں لان ادم اجتمع فيها مع حوا و ازدلف اليها اي دنامها مزدلفہ کی ایک اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہاں دو نمازیں مغرب اور

عشاء جمع کی جاتی ہیں۔ یہ قرب الہی کا مقام ہے اس لئے بھی مزدلفہ کہلاتا ہے۔ (۱۳)

من صلی صلاة لم یقرأ فیہا بفاتحة الكتاب فی خداج یعنی جس نے بغیر فاتحہ کے نماز پڑھی تو اس کی نماز ناقص ہے۔ اس حدیث میں لفظ خداج کی وضاحت میں علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے خداج بکسر الخاء یعنی خداج میں فاکسور ہے..... الخداج النقصان یعنی خداج کا معنی نقصان ہے۔ اونٹنی کے نامکمل بچے کو بھی خداج کہا جاتا ہے۔ (۱۵)

فرق باطلہ کا رد

علامہ شوکانیؒ بعض احادیث کی شرح میں باطل فرقوں کا رد کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ مال تقسیم فرما رہے تھے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کی تقسیم پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ آپ خدا سے ڈرو۔ حضرت خالد بن ولیدؓ نے اس کے قتل کی اجازت مانگی تو حضور ﷺ نے فرمایا اللہ ان یمسکون یمسکون وقال خالد کم من مصل یقول بلسانہ ما لیس فی قلبہ فقال رسول اللہ ﷺ انی لم اؤمر ان انقب عن قلوب الناس ولا اشق بطونہم یعنی تمکن ہے کہ یہ شخص نماز پڑھتا ہو تو خالد بن ولیدؓ نے عرض کی کہ کتنے ہی لوگ دل کی بجائے صرف زبان سے کلمہ حق کہتے ہیں تو جواباً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے لوگوں کے دل اور اندرونی حالات معلوم کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔

اس حدیث کی شرح میں علامہ شوکانیؒ خوارج کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں والحدیث استدلل بہ علی کفر الخوارج لانہم المرادون بقولہ فی اخرہ قوم یتلون بکتاب اللہ (۱۶) یعنی یہ حدیث سے خوارج کے کفر پر دلیل ہے کیونکہ ایک دوسری حدیث کے مطابق خوارج کے متعلق کہا گیا کہ وہ لوگ قرآن کی تلاوت کریں گے [لیکن پھر بھی کفر پر رہیں گے]۔

معروف فقہی مکاتب فکر کا بیان

مسئلہ فاتحہ خلف الامام احناف اور شوافع حضرات کے مابین ہمیشہ معرکہ الاراء رہا ہے۔ احناف کے نزدیک فاتحہ سورۃ فاتحہ تیسر من القرآن کی رو سے فاتحہ خلف الامام لازم نہ ہے۔ حدیث لا صلاة لمن لا یقرأ بفاتحة الكتاب کی شرح میں علامہ نے لکھا ہے لان الفاتحة كانت ہی المتیسرة لحفظ المسلمین لها وقد قبل ان المراد بما تیسر فیما زاد علی الفاتحة (۱۷) کیونکہ سورۃ فاتحہ کو حفظ کرنا ہر مسلمان کے لئے آسان ہے اس لئے سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور ما تیسر سے مراد یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بعد جس قدر آسانی سے تلاوت کر سکو تو نماز میں کر لو۔ اور کیونکہ نماز کی ہر رکعت پر لفظ نماز کا اطلاق ہوتا ہے اس لئے ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔ (۱۸)

آخر میں امام نے لکھا ہے وظاہر ہذہ الادلة وجوب قراءة الفاتحة فی کُلِّ رکعة من غیر فرق بین الامام ولما موم بین الاسرار الامام او جہر (۱۹) ان دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کے لئے جہری اور سری ہر نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

علامہ شوکانیؒ کے نزدیک بسم اللہ سورۃ الفاتحہ کا حصہ نہیں اس کے لئے وہ دلیل میں لکھتے ہیں اگر بسم اللہ سورۃ الفاتحہ کا حصہ ہوتی تو جس حدیث میں ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان تقسیم کیا ہے تو اس حدیث میں بسم اللہ کا

حوالہ ہوتا، لہذا سورۃ فاتحہ کی سات آیات پر اجماع ہے اس لئے بسم اللہ سورۃ الفاتحہ کا حصہ نہیں ہے۔ (۲۰) یہ کتاب اسلوب و معراج اس کی علمی وقعت و افادیت کا مظہر ہے۔

تفسیری و فقہی اصطلاحات کی وضاحت

شرح نیل الاوطار میں مختلف فقہی اور تفسیری اصطلاحات کی وضاحت کی گئی۔ جلد دوم، ص ۵ باب وقت صلاة المغرب حدیث نمبر ۳۲ کی شرح میں لفظ قصار مفصل کے متعلق لکھتے ہیں ہو من سورۃ محمد الی آخر القرآن یعنی سورۃ محمد تا سورۃ والناس تک کے قرآنی حصہ کو قصار مفصل کہا جاتا ہے۔

علامہ کی نزدیک مغرب میں لمبی قرأت کرنا مستحب ہے۔ مذکورہ حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں والحدیث ینڈل علی استحباب الطویل فی قراۃ المغرب یعنی یہ حدیث مغرب میں لمبی قرأت کرنے کے استحباب پر دلیل ہے۔

شرح نیل الاوطار اگرچہ بنیادی طور پر شرح حدیث کی کتاب ہے لیکن شارح کے عربی ذوق اور لغوی مہارت سے اس کتاب کے ادبی اور اصلاح تلفظ کے پہلو کو بڑا نمایاں کیا گیا ہے۔ حدیث کے اعراب اور وجہ اعراب کے بیان سے صحیح تلفظ کو واضح کیا گیا ہے۔ (۲۱)

اہل بیت کا حقیقی مفہوم

علامہ شوکانی نے ایک مختلف فیہ مسئلہ کو علمی استدلال اور منطقی اسلوب سے حل کیا۔ باب ما يستدل به علی التفسیر آلہ المصلی علیہم یعنی نماز میں آل رسول پر درود پڑھنے کی تفسیر کے حوالے سے نماز میں درود پاک کے مسنون الفاظ نقل کئے اور اس نازک بحث میں اپنی خداداد فقاہت اور ذہانت کا ثبوت دیا اور ثابت کیا ہے کہ ازواج مطہرات بھی اہل بیت کی افراد ہیں۔ بنو ہاشم میں ابولہب کے علاوہ آل جعفر آل عقیل آل عباس سب اہل بیت میں شامل ہیں۔ یہی روایت صحیح مسلم میں ہے۔ آل نبی میں حضور ﷺ کے تمام اہل ایمان رشتے دار شامل ہیں۔ صدقہ بنو ہاشم پر حرام ہے۔ (۲۲)

استحباب و وجوب بیت کا منفرد اسلوب

قیام اللیل فی رمضان کی شرح بہت علمی اور دقیق ہے۔ لکھتے ہیں امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد بعض ماکلی اور جمہور علماء کے مطابق تراویح کی جماعت افضل ہے۔ امام طحاوی کے مطابق جماعت تراویح واجب الکفایہ ہے۔ قیام اللیل فی رمضان سے گزشتہ صغیرہ اور کبیرہ گناہ معاف ہوتے ہیں اس لئے امام نوویؒ نے قیام اللیل فی رمضان کو مستحب کہا ہے۔ اس بیان میں علامہ شوکانی نے فضائل قیام اللیل کو بھی واضح کیا ہے۔ احادیث مبارکہ نقل کی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان میاں بیوی پر رحم فرمائے جو ایک دوسرے کو تہجد کے لئے بیدار کرتے ہیں اور نیند ختم کرنے کے لئے ایک دوسرے کے چہرے پر پانی کے چھینٹے مارتے ہیں ایسے گھرانے کو ذاکرین کے زمرہ میں لکھا جاتا ہے۔ فضائل کا یہ اسلوب بھی قیام اللیل کی طرح تراویح کے استحباب کو ثابت کرتا ہے۔ (۲۳)

علمی ربط

شرح حدیث میں علمی ربط کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ باب النہی عن الکلام فی الصلاۃ حدیث نمبر ۲ سے ثابت

ہوتا ہے کہ ہجرت حبشہ سے واپسی کے بعد نماز میں سلام کا جواب دینے کی اجازت منسوخ ہو گئی تھی۔ علامہ شوکانی نے لکھا ہے کہ شوافع کے نزدیک یہ اجازت منسوخ نہیں ہوئی۔ اس ضمن میں علامہ نے تفصیلی دلائل کی بجائے صرف اتنی عبارت پراکتفا کیا ہے و میسائی الکلام علیٰ هذا فی باب الاشارة فی الصلاة لرد السلام اس موضوع پر آئندہ گفتگو نماز میں اشارے کے ساتھ سلام کا جواب دینے کے باب کے تحت کی جائے گی۔ یہی اسلوب باب ان التکبیر الامام بعد تسویة الصفوف والفراغ من الاقامة کی حدیث نمبر ۲ کے تحت اختیار کیا گیا۔ اس حدیث میں فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ہے۔ حدیث نقل کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں و میسائی الکلام علی الحدیث فی باب ما جاء فی قراءة المأموم والنصائہ و فی ابواب الامامہ اس حدیث پر تفصیلی گفتگو امام کے پیچھے مقتدی کے خاموش رہنے اور امامت کے باب میں ہوگی۔ یہ اسلوب کتاب کے علمی ربط اور مؤلف کے اختصار و جامعیت کو ظاہر کرتا ہے۔ (۲۳)

صلاة القصر کی بحث میں بھی بہترین آراء درج کی ہیں۔ لکھتے ہیں کان مذهب اکثر علماء السلف و فقہاء الامصار علی ان لقصر هو الواجب فی السفر (۲۵) یعنی اکثر علماء سلف اور مختلف بلاد و امصار کے فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ سفر میں قصر نماز پڑھنا واجب ہے۔

اسی طرح کتاب میں تکرار کی بجائے اختصار کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ اگر علامہ شوکانی کسی حدیث کی شرح میں ایک مسئلہ بیان کر دیں تو آئندہ اس سے متعلق آنے والی حدیث کی شرح میں دوبارہ وضاحت کی بجائے اس حدیث کو سابقہ مقام پر تلاش کرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں مثلاً صلاة السفر کے بیان میں تکرار کی بجائے لکھتے ہیں کہ ہمارا موقف اس مسئلہ میں جلد اول کتاب الصلاة حدیث عائشہ میں درج ہے وہاں رجوع کیا جائے۔ یہ اسلوب اس کتاب کے اختصار و جامعیت کو واضح کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ فقہ اسلامی کا براہ راست تعلق کتاب و سنت کے حقیقی مفہوم سے ہونا چاہیے قیاس و فرقیہ و ارادہ و ذہنیت کو فروغ دینے والی بلا دلیل مذہبی تقلید و دراصل مجبوری کتاب و سنت ہے اور یہ رویہ دین اسلام کی اصل روح کے منافی ہے جس کی مذمت و حرمت عقل و نقل ہر دو طرح سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

السم تر الى الذين اتوا انصیبا من الكتب يدعون الى كتب الله ليحكم بينهم ثم يتولى

فریق منهم وهم معروضون۔ (۲۶)

”کیا آپ نے ان لوگوں کی حالت پر غور نہیں کیا جنہیں کتاب الہی سے حصہ دیا گیا تھا۔ انہیں جب کتاب الہی کی طرف بلایا جاتا ہے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان میں سے ایک فریق بے رخی کرتا ہے اور منہ پھیر لیتا ہے۔“

دوسرا فرقہ یہ ہوتا ہے کہ قرآن و سنت کے ظاہری الفاظ پر بلا تدبر و نظر عمل شروع کر دیا جاتا ہے یہ بھی کوئی صحت مند رویہ نہیں اس طرز عمل کی مذمت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

والذين اذا ذكروا بايات ربهم لم يعروا عليها صما و عميانا (۲۷)

”اور رب رحمن کے محبوب بندے تو وہ ہیں جب انہیں ان کے رب کی آیات کے ذریعے سے نصیحت کی جاتی ہے یہ ان پر اندھے اور بہرے ہو کر نہیں مگر تے۔“
یعنی مجبوش قبول سنتے ہیں اور پچھتم عبرت دیکھتے ہیں آیات سے مراد احکام الہی بھی ہو سکتے ہیں اور آفاق و انفس کی نشانیاں بھی۔ (۲۸) بقول اقبال۔

صوفی پشینہ پوش حال مست از شراب نغمہ قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش در نمی سازد بقرآن مغلطش

حوالہ جات

- ۱۔ لمبھکی، عبدالرشید بن احمد، نفع العود، فی ایام الشریف، جمود، دار المعرفہ بیروت، ۲۰۰۰ء، ج ۳، ص ۲۰۲
- ۲۔ ایضاً، ص ۲۰۳
- ۳۔ قزوینی، نواب صدیق حسن، ابجد اطوم، مکتبہ التسلیہ لاہور، ۱۱۹۳ء، ص ۶۸
- ۴۔ لمبھکی، ایضاً، ج ۳، ص ۲۶۸
- ۵۔ امام زین العابدین علی بن حسین کے بیٹے زید بن علی کی طرف منسوب فرقہ شیعہ جو شیخین کے بارے میں معتدل عقیدہ رکھتا ہے۔
- ۶۔ امام زید کر بلا کے نزدیک ۱۲۲ھ میں امویوں کے خلاف خروج کرنے اور کوفیوں کی غلامی کی وجہ سے شہید ہو گئے تھے۔
- ۷۔ مثلاً ڈاکٹر محمود احمد عازی ”محاضرات حدیث“ میں امام شکانیؒ کو زیدی شیعہ کہتے ہیں۔ اور اس دعویٰ کی کوئی دلیل پیش نہیں کرتے۔
- ۸۔ مالک بن انس امام، الموطاء، میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب، کراچی، ص ۸
- ۹۔ عرف عام میں ان کتب کو صحاح ستہ کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ العام ہے۔ محدثین کے نزدیک حدیث کی ان چھ متداول کتب ”الکتب الستہ“ کا اجتماعی نام مستعمل ہے۔
- ۱۰۔ نسل الاوطار، ۱۳۳/۲
- ۱۱۔ نسل الاوطار، ۱۳۲/۱
- ۱۲۔ نسل الاوطار، ۱۸۳/۱
- ۱۳۔ نسل الاوطار، ۲۱۳/۲
- ۱۴۔ نسل الاوطار، ۲۱۱/۲
- ۱۵۔ نسل الاوطار، ۲۱۱/۲
- ۱۶۔ نسل الاوطار، ۳۱۳/۱
- ۱۷۔ نسل الاوطار، ۲۱۸/۲
- ۱۸۔ نسل الاوطار، ۲۱۹/۲
- ۱۹۔ نسل الاوطار، ۲۲۰/۲
- ۲۰۔ نسل الاوطار، ۲۱۵/۲
- ۲۱۔ نسل الاوطار، ۵/۲
- ۲۲۔ نسل الاوطار، ۳۰۱-۳۰۰/۲
- ۲۳۔ نسل الاوطار، ۲۱۳/۳
- ۲۴۔ نسل الاوطار، ۵۵-۵۴/۲
- ۲۵۔ نسل الاوطار، ۲۱۳/۳
- ۲۶۔ آل عمران، آیت: ۲۳
- ۲۷۔ الفرقان، ۷۳
- ۲۸۔ دریابادی، مولانا عبدالماجد (م ۱۹۷۷ء) تفسیر ماجدی اردو، پاک کمپنی اردو بازار لاہور، الفرقان حاشیہ نمبر ۸۶

انفاق اموال۔ شریعت کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد اسحاق

شعبہ علوم اسلامی، کلیہ معارف اسلامی۔ جامعہ کراچی

ڈاکٹر محمد افتخار احمد

شعبہ قرآن و سنہ، کلیہ معارف اسلامیہ۔ وفاقی جامعہ دارود کراچی

Abstract

Almighty ALLAH grants different rewards to the humans and also tests them using different ways as well. Out of these rewards, one is of the abundance in wealth. In Qur'an, Al Mighty ALLAH has sometimes termed this wealth as reward and somewhere it is called as a test. If a human fulfills his/her financial obligations then this wealth becomes reward, and when these obligations are not fulfilled then this wealth becomes an evil and a test.

The sayings of Prophet Muhammad (peace be upon him) tell us that on the Day of Judgment, a human will be asked two specific questions about the wealth. One will be that from where this wealth was earned? And the other will be that where and how this wealth was spent? Therefore, from the view point of Islamic Shari'a, we must duly fulfill all our financial obligations so that we can save ourselves from degradation and humiliation on the Day of Judgment.

A man must provide alimony to his family and parents according to his financial status. Zakat, Hajj and other similar financial obligations have also been put on a wealthy Muslim so that he can

use his wealth to please Al Mighty ALLAH. Similarly, this wealth must be spent in order to support his family and help other poor people. Islam has specified this whole financial system so that a human becomes a source of good for others and we all have also been ordered to do well with others.

Key words: Almighty-Wealth-Human-Obligations-Islam

خرج کرنے کے صحیح طریقے

اسلام کسی کو اپنی ذاتی املاک میں اشیاء رکھنے سے نہیں روکتا۔ البتہ اس کے درست استعمال کی ترغیب ضرور دیتا ہے اور اس کا حکم بھی کرتا ہے۔ انسان اپنی املاک کو ناجائز اور حرام راستوں میں استعمال کر سکتا تھا۔ اس سے شراب لے سکتا تھا، جو اکھیل سکتا تھا، موسیقی وغیرہ کے آلات خرید سکتا تھا، اور دیگر حرام کاریوں میں اپنی دولت کو بے جا خرچ کر سکتا تھا۔ لیکن اسلام نے حلال و حرام اور جائز و ناجائز کی فہرست بیان کر کے انسان کو خبردار کر دیا ہے اور یہ بتلا دیا ہے کہ یہ سارے کام قائل مواخذہ ہیں، اور اس پر اپنی دولت کا صرف کرنا جرم تصور ہوگا۔ چنانچہ سب سے پہلے انسان کی رہنمائی کی گئی تو اسے اپنے سرمائے میں بے جا خرچ اور بخل کرنے سے منع کیا گیا۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”وَلَا تَبْذُرُوهُ بِيَدِ الْوَسْوَاسِ الْغِيظِ الَّذِي يُبْذِرُكُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ تَبْذِيرًا“ (۱)

”اور فضول خرچی مت کرو، بلاشبہ فضول خرچی کرنے والے لوگ شیطانوں کے بھائی ہیں، اور شیطان اپنے رب کا ناشکر ہے۔“

اسی سورت میں تھوڑا سا آگے چل کر مزید ارشاد ہے:

”وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا“ (۲)

”اور اپنا ہاتھ نہ تو اپنی گردن سے باندھ رکھو (کہ کچھ بھی خرچ نہ کرو) اور نہ ہی اسے بالکل ہی کھولو کہ

ملامت زدہ اور حسرت زدہ بن کر بیٹھ جاؤ۔“

یہ آیات بخل اور اسراف سے منع کرتی ہیں۔ دین اسلام اعتدال کے ساتھ چلنے کا حکم کرتا ہے۔ اور یہی انسان کی معیشت کے استحکام کا سبب ہے۔

پھر زکوٰۃ اور دیگر نفعات واجبہ وغیرہ کا حکم بھی دے کر انسان کو اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ یہ بھی تمہاری ذمہ داریوں میں سے اہم ذمہ داری ہے۔ ان فرائض اور واجبات کے بیان کر دینے کے بعد دین نے صدقات نافلہ کو بھی بیان فرمایا ہے، کہ اگر فرائض سے ہٹ کر ویسے ہی اپنی مرضی سے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کیلئے خرچ کرنے کا موقع آئے تو یہ بھی باعث اجر و ثواب ہے۔ آپ یہ

کہہ سکتے ہیں کہ دین اسلام میں انفاق فی سبیل اللہ کا باقاعدہ ایک شعبہ ہے جس کی طرف اسلام اپنے ماننے والوں کو بار بار ترغیب دیتا رہتا ہے۔ اور اسے مالی ذمہ داریوں میں سے ایک اہم ذمہ داری بتلاتا ہے۔

انفاق فی سبیل اللہ کی قبولیت کی شرائط
انسان کا اللہ تعالیٰ کی راہ میں اس کی رضا کیلئے مال خرچ کرنا ہی درحقیقت صحیح معنوں میں خرچ کرنا کہلائے گا جب خرچ کرنے میں کوئی ذاتی غرض نہ ہو، احسان جتانے کی کوشش نہ ہو اور یا کاری کا اس میں ادنیٰ سا شبہ بھی نہ ہو۔ چنانچہ اسی مقصد کیلئے سورۃ البقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْإِذَىٰ كَالَّذِي يَنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ (۲)

”اے ایمان والو! اپنے صدقات احسان جتا کر اور اذیت دے کر اس شخص کی طرح ضائع مت کرو جو اپنا مال لوگوں کو دکھانے کیلئے خرچ کرتا ہے۔“

سورہ بقرہ ہی میں اسی حوالے سے مزید ارشاد ہے:

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مِنْ وَلَا إِذَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۴)

”جو لوگ اپنا مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں، اور پھر خرچ کر لینے کے بعد احسان جتاتے ہیں اور نہ ہی تکلیف دیتے ہیں، ایسے ہی لوگوں کیلئے ان کے رب کے پاس اجر ہے۔ اور ان کیلئے کسی خوف اور غم کا موقع نہیں ہے۔“

سورۃ النساء میں حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا (۵)

”اور اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو بالکل پسند نہیں فرماتا (جو اپنا مال لوگوں کو دکھانے کی غرض سے خرچ کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔ اور جس شخص کا دوست شیطان ہو تو اس کو بہت ہی برا دوست ملا۔“

ان آیات میں عند اللہ صدقات کی قبولیت کیلئے دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک نیت میں خلوص ہو اور دوسرا کسی پر احسان جتانے کیلئے نہ ہو۔ اور اجر کا وعدہ بھی ایسے ہی صدقات پر ہے۔

(۱) مالی ذمہ داریوں پر ایک نظر

واضح یہ ہوا کہ اپنی ذاتی اور انفرادی ملکیت میں املاک کے آجانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس کے مصارف اور خرچ کرنے کے طریقے بھی بتلائے ہیں، جن میں سے بعض تو فرض اور واجب ہیں اور بعض کا تعلق استحباب کے ساتھ ہے۔ ذیل میں کچھ ذمہ

دار یوں کا بیان کیا جا رہا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

بیوی بچوں اور والدین کا نفقہ

مالک کی سب سے پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ جن افراد پر خرچ کرنا اس پر واجب ہے ان افراد پر خرچ کرے۔ ان کے کھانے، پینے، پہننے اور ہائش وغیرہ کا انتظام کرے۔ اور یہ ایک ایسی ذمہ داری ہے جس کیلئے زکوٰۃ کی طرح باقاعدہ کوئی نصاب بھی مقرر نہیں ہے۔ ایسے افراد درج ذیل ہیں:

اہل و عیال کا نفقہ

از روئے شرع شوہر پر بیوی بچوں کا نان نفقہ واجب ہے۔ سورۃ البقرہ میں اس حوالے سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یم الرضاۃ وعلی المولودلہ

رزقھن وکسوتهن بالمعروف (۶)

”جو باپ چاہتے ہیں کہ ان کی اولاد پوری مدت رضاعت تک دودھ پیے تو مائیں اپنے بچوں کو مکمل دو سال تک دودھ پلائیں۔ اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے ماؤں کو کھانا اور لباس دینا ہوگا۔“

اس آیت کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شوہر پر بیوی کا نان نفقہ اور لباس وغیرہ واجب ہے۔ علاوہ ازیں احادیث سے بھی اس بات کا ثبوت بڑی وضاحت کے ساتھ فراہم ہوتا ہے کہ شوہر کے ذمے اپنے اہل و عیال کا نان نفقہ وغیرہ واجب ہے۔ نبی کریم ﷺ نے حجۃ الودوع کے خطبہ میں ارشاد فرمایا:

فاتقوا اللہ فی نساءکم فانکم اخذتموهن بامان اللہ واستحللتم فروجهن بکلمۃ اللہ ..

... ولھن علیکم رزقھن وکسوتهن بالمعروف (۷)

”پس اپنی عورتوں کے معاملے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو کیونکہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امان کے تحت لیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تم نے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لئے حلال کر دیا ہے..... اور تم پر معروف طریقے کے مطابق ان کو کھانا اور لباس پہنانا ضروری ہے۔“

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:

ان ہند بن عتبۃ قالت یا رسول اللہ ان اباسفیان رجل شحیح ولیس یعطینی ما یکفینی و

ولدی الاما اخذت منه وهو لا یعلم فقال خلدی ما یکفیک وولدک بالمعروف (۸)

”ہند بن عتبہ نے کہا اے اللہ کے رسول ابوسفیان بخیل آدمی ہے۔ وہ مجھے میرے اور میرے بچوں کیلئے بقدر کفایت مال نہیں دیتا مگر یہ کہ میں اس کے علم میں لائے بغیر اس میں سے نکال لوں۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ معروف طریقے کے مطابق اتنا نکال لیا کرو جو تمہیں اور تمہارے بچوں کیلئے کافی ہو جائے۔“

اندازہ کریں اگر شوہر اپنے اہل و عیال کو بقدر کفایت مال نہ دے تو یہ مال بیوی بچے اس کی اجازت اور مرضی کے بغیر بھی وصول کر سکتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے اس امر کی اجازت اس ذمہ داری کی اہمیت کو واضح کرتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذاتی عمل

اپنے اہل و عیال پر خرچ کرنے سے متعلق رسول اللہ ﷺ کا اپنا ذاتی طریقہ کاریہ تھا کہ آپ ایک سال کے مکمل خرچے کا انتظام پہلے سے ہی فرما دیا کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یبیع نخل بنی النضیر ویجس لاهله قوت سنتهم“ (۹)

”آپ ﷺ بنو نضیر (یہودیوں) کے باغ بیچ کر اس کی آمدنی سے اپنی بیویوں کی ایک سال کی خوراک رکھ لیا کرتے تھے۔“

اہل و عیال کا نفقہ فقہائے کرام کی نظر میں

صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة كانت أو كافرة اذا سلمت نفسها لی منزلہ فعلیہ نفقتها و کسوتها و سکنایا (۱۰)

”بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمے واجب ہے، خواہ بیوی مومنہ ہو یا کافرہ، جب وہ اپنا نفس شوہر کے گھر میں اس کے حوالے کر دے تو اس پر بیوی کا نفقہ، لباس اور گھر لازم ہے۔“

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ”المغنی“ میں فقہاء کا اجماع بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

فاتفق اهل العلم علی وجوب نفقات الزوجات علی ازواجهن (۱۱)

”اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیویوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب ہے۔“

قرآن کریم کی آیات، رسول اللہ ﷺ کی احادیث اور فقہائے کرام کی تشریحات یہ بتلاتی ہیں کہ شوہر کے ذمے اپنے

اہل و عیال (بیوی بچوں) کا نان نفقہ وغیرہ واجب ہے۔ اور اس پر تمام اہل علم کا اجماع بھی ہے۔

والدین کا نفقہ

انسان پر اپنے اہل و عیال کے نفقہ کے ساتھ ساتھ بوڑھے اور کمزور والدین کا نفقہ بھی واجب ہے۔ قرآن و سنت ہمیں

اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم کرتے ہیں۔ ایسی احادیث موجود ہیں جن سے اس بات کا ثبوت حاصل ہوتا ہے کہ

اولاد پر نادار والدین کا نان نفقہ وغیرہ واجب ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ

نے ارشاد فرمایا:

ولدا الرجل من کسبه من اطیب کسبه فکلوا من اموالهم (۱۲)

”انسان کی اولاد اس کی کمائی میں داخل ہے اور اس کا شمار اس کی سب سے زیادہ پاکیزہ کمائی میں سے ہے۔ لہذا تم ان کے مال میں سے کھاؤ۔“

اور حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ان رجلا اتی النبی ﷺ فقال یا رسول اللہ ان لی مالا وولدا وان والدی یحتاج مالی قال

انت و مالک لو الدک ان اولادکم من اطیب کسبکم فکلوا من کسب اولادکم (۱۳)

”ایک شخص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول میرے

پاس کچھ مال ہے اور میری اولاد بھی ہے۔ اور میرے والد کو میرے مال کی ضرورت ہے۔ آپ ﷺ نے

ارشاد فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے والد کیلئے ہے، تمہاری اولاد تمہاری پاکیزہ ترین کمائی میں داخل ہے لہذا تم

اپنی اولاد کی کمائی میں سے کھاؤ۔“

ان تمام روایات میں والدین کو اپنی اولاد کی کمائی میں سے کھانے کا حکم کیا گیا ہے، اور اولاد کو والدین کی کمائی میں سے قرار دیدیا گیا ہے، جو کہ اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اولاد پر نادار والدین کا نان نفقہ وغیرہ واجب ہے۔ اور مزید ایک بات یہ سمجھ میں آئی کہ اولاد پر مطلقاً والدین کا نان نفقہ واجب نہیں ہے بلکہ اس صورت میں واجب ہے جبکہ والدین محتاج ہوں۔ جیسا کہ آخری روایت سے ثابت ہے۔

اور ان روایات سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ والد کو اپنی اولاد کے مال میں حقیقی ملکیت حاصل ہوتی ہے، جبکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ والدین کو اپنی اولاد کے مال میں حقیقی ملکیت حاصل نہیں ہے۔ لیکن کم از کم ضرورت کے وقت تو ملکیت کا یہ حق حاصل ہو۔ جیسا کہ امام کا سانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اسی حدیث کے حوالے سے ”بدائع الصنائع“ میں تحریر فرماتے ہیں:

وظاہرہ یقتضی ان یکون للاب فی مال ابنہ حقیقۃ الملک فان لم تثبت الحقیقۃ

فلأقل من ان یثبت له حق التملیک عند الحاجة (۱۴)

”اور اس حدیث کا ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ والد کو اپنے بیٹے کے مال میں حقیقی ملکیت حاصل

ہو۔ پس اگر حقیقی ملکیت حاصل نہ ہو تو کم از کم ضرورت کے وقت تو یہ ملکیت کا حق حاصل ہو۔“

الغرض اولاد پر لازم ہے کہ وہ نادار والدین کے نان نفقہ وغیرہ کی ذمہ داری برداشت کرے اور ان کی ہر قسم کی جائز ضروریات پوری کرے۔

(۲) زکوٰۃ

مالک کی دوسری ذمہ داری یہ ہے کہ جب وہ صاحب نصاب ہو جائے اور اس کا مال اس کی حوائج اصلیہ سے زائد ہو تو سال میں ایک مرتبہ ایک معین مقدار اپنے مال میں سے نکالے، اور یہ فرض ہے۔ نفقات واجبہ کا تعلق انسان کے اہل و عیال اور خاندان کے افراد سے ہے، ایسوں کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے نفقہ کو واجب قرار دیدیا۔ اور معاشرے میں جو اور بہت

سارے مختلف قسم کے نادار اور مفلس قسم کے لوگ ہیں ان کی معاونت کیلئے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا حکم فرمایا تاکہ انسان کے مال سے سب ناداروں کو فائدہ پہنچتا رہے۔

زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم قرآن کریم کی روشنی میں

زکوٰۃ کی فرضیت سے متعلق قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

واقیموا الصلوة واتوا الزکوٰۃ (۱۵)

”نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔“

یعنی پیداوار کی زکوٰۃ کے سلسلے میں سورۃ الانعام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

کلوا من ثمره اذا نضروا واتوا حقہ یوم حصادہ (۱۶)

”کھاؤ ان کے پھل میں سے جس وقت وہ پھل لے آئیں۔ اور ادا کرو ان کا حق جس دن ان کو کاٹو۔“

بالا آیات بتلاتی ہیں کہ زکوٰۃ ہر صاحب حیثیت مسلمان شخص پر فرض ہے۔ اور کئی مقامات پر نماز کے ساتھ اس کو بیان

کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ زکوٰۃ ایسے ہی فرض ہے جس طرح نماز فرض ہے۔ ان دونوں عبادتوں میں حکم کے حوالے سے کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے۔

زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم احادیث کی روشنی میں

کئی احادیث سے اس کی فرضیت کا حکم ملتا ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں:

ان اعرابیاتی النبی ﷺ قال دلنی علی عمل اذا عملتہ دخلت الجنة قال تعبد اللہ

لا تشرب کبہ شیئاً و تقیم الصلوة المکتوبہ و تؤتی الزکاة المفروضۃ و تصوم رمضان

قال والذی نفسی بیدہ لا ازید علی هذا فلما ولی قال النبی ﷺ من سرہ ان ینظر الی

رجل من اهل الجنة فلینظر الی هذا (۱۷)

”ایک دیہاتی آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ مجھے کوئی ایسا عمل بتائیے جب میں

اس کو کروں تو جنت میں داخل ہو جاؤں۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ کی بندگی کر، اس کے

ساتھ کسی کو شریک مت بنا۔ اور فرض نماز کو قائم کر اور زکوٰۃ دیتا رہے۔ اور رمضان کے روزے رکھ۔ وہ

دیہاتی کہنے لگا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے میں اس پر کچھ زیادہ نہیں

کروں گا۔ جب وہ واپس ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کسی کو اگر جنتی آدمی دیکھنے سے خوشی ہوتی

تو اس شخص کو کہہ لے۔“

حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ نے مجھے یمن کا

مذہب سے ملنے کا موقع ملا تو آپ ﷺ نے مجھے ارشاد فرمایا:

انک تاتى قومامن اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوا الذلک فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم اطاعوا الذلک فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنياءهم فترد على فقراءهم فان هم اطاعوا الذلک فایاک وکرائم اموالهم واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب (۱۸)

”تم اہل کتاب کے پاس جاؤ گے تو ان کو اس بات کی دعوت دینا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں۔ اگر وہ اس بات کو تسلیم کر لیں تو پھر ان کو بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو پھر ان کو بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے مال میں زکوٰۃ فرض کی ہے، جو ان کے مالداروں سے لے کر انہی کے غریبوں میں تقسیم کی جائے گی۔ جب وہ اس کو بھی مان لیں تو تمہیں ان کے عمدہ مالوں سے احتراز کرنا ہوگا۔ اور مظلوم کی بددعا سے بچنا اس لئے کہ اس کی بددعا اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی پردہ نہیں ہوتا۔“

یہ روایات بتلاتی ہیں کہ ہر صاحب حیثیت مسلمان پر سال میں ایک مرتبہ زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہے۔ اس لئے کہ آپ ﷺ نے اسے فرائض کے باب میں سے بیان فرمایا ہے اور نماز کی فرضیت کے ساتھ ساتھ زکوٰۃ کی فرضیت کا بھی حکم کیا ہے۔ لہذا فرضیت کے حوالے سے نماز اور زکوٰۃ کے حکم کے مابین کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہے۔

علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جب غطفان اور بنو سلیم کے لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تو سیدنا صدیق اکبرؓ نے ان سے جہاد کا اعلان کر دیا۔ غطفان اور بنو سلیم کے لوگوں کی طرف سے زکوٰۃ کے انکار پر سیدنا صدیق اکبرؓ کی جانب سے اعلان جنگ اس کی فرضیت کو ہی واضح کرتا ہے ورنہ اتنا خطرناک رد عمل ظاہر نہ ہوتا۔

(۳) حج بیت اللہ

مالک کی تیسری ذمہ داری یہ ہے کہ اگر حیثیت ہو، اخراجات برداشت کر سکتا ہو، اہل و عیال اور اپنے زیر کفالت افراد کیلئے نان نفقہ وغیرہ کا انتظام بھی کر سکتا ہو تو زندگی میں ایک مرتبہ حج بیت اللہ کیلئے جائے۔ اور یہ فرض ہے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا (۱۹)

”اور لوگوں میں سے جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان پر اللہ تعالیٰ کیلئے اس گھر کا حج کرنا فرض ہے۔“

رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی روشنی میں دیکھیں تو ان سے بھی اس کی فرضیت کا ثبوت حاصل ہوتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں:

لما نزلت ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله الحج في كل عام فسكت ثم قالوا في كل عام فقال لا ولو قلت نعم لوجبت فتلذت بها الذين امنوا لاستنلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم (۲۰)

جب یہ آیت نازل ہوئی ”ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا“ (اور اللہ تعالیٰ کا حق ہے لوگوں پر حج کرنا اس گھر کا جو شخص قدرت رکھتا ہو اس کی طرف راہ چلنے کی) تو صحابہ کرام نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول کیا حج ہر سال فرض ہے؟ تو آپ خاموش ہو گئے۔ صحابہ کرام نے پھر عرض کیا کہ کیا ہر سال فرض ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نہیں۔ اور اگر میں کہتا کہ ہاں تو (ہر سال) فرض ہو جاتا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی ”يا ايها الذين امنوا لا تستلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم“ (اے ایمان والو! مت پوچھو ایسی باتیں کہ اگر تم پر وہ کھولی جائیں تو تمہیں بری لگیں) اور حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں:

ان الاقرع بن حابس سأل النبي ﷺ فقال يا رسول الله الحج في كل سنة أو مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن استطاع فطوع (۲۱)

”حضرت اقرع ابن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دریافت کرتے ہوئے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول کیا حج ہر سال فرض ہے یا (زندگی میں) ایک مرتبہ فرض ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ فرض ہے۔ اور جو اس سے زیادہ کی طاقت رکھے تو وہ مستحب ہے۔“

بالاقرآنی آیات اور احادیث سے پتا چلا کہ ہر صاحب حیثیت مسلمان پر زندگی میں ایک مرتبہ حج کرنا فرض ہے۔ اور اگر کوئی ایک سے زائد مرتبہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے یہ اللہ کی توفیق ہے اور نفل عبادت ہے۔

(۴) انفاق مال کی اضافی ذمہ داری

ہر صاحب حیثیت مسلمان پر سال میں ایک مرتبہ زکوٰۃ ادا کرنا تو فرض ہے ہی لیکن اس کے علاوہ بھی معاشرے میں بعض مواقع ایسے آتے ہیں جس میں خرچ کرنا بھی اس مسلمان پر فرض ہوتا ہے، جبکہ اس کا تعلق زکوٰۃ وغیرہ کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اور اس کی صراحت رسول اللہ ﷺ کے واضح اقوال سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ ”جامع الترمذی“ کی روایت ہے، حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہتی ہیں:

سالت أو مثل النبي ﷺ عن الزكوة فقال ان في المال لحقاسوى الزكوة ثم تلا هذه الآية التي في البقرة ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الآية (۲۲)

”رسول اللہ ﷺ سے میں نے یا کسی اور نے زکوٰۃ کے بارے میں پوچھا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ

زکوٰۃ میں مال کے علاوہ بھی حق ہے۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے سورہ بقرہ کی یہ آیت تلاوت فرمائی کہ نیکی

اس چیز کا نام نہیں ہے کہ تم اپنے منہ مشرق یا مغرب کی طرف پھیر دو..... الی آخر۔“

رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات یہ بتاتی ہیں کہ ہر صاحب حیثیت مسلمان پر بعض حالات میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی خرچ کرنا واجب ہے۔ مثلاً سخت بھوک کی حالت میں بھوکے انسان کو کھانا کھلانا یا پیاس کی شدت میں کسی پیاسے آدمی کو پانی پلانا یا برہنہ شخص کو مجبوری کی صورت میں کپڑا پہنانا، یا کوئی بھی ایسا مریض جو اپنے علاج کیلئے وسائل نہ رکھتا ہو اس کا علاج کرنا ہر صاحب حیثیت مسلمان پر ضروری ہے۔ اسی طرح ”صحیح بخاری“ کی روایت ہے حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

فكوا العاني یعنی الامير و اطعموا الجائع (۲۳)

”قیدی کو چھڑاؤ اور بھوکے کو کھانا کھلاؤ۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ليس المؤمن بالذي يشبع وجاره جائع الى جنبه (۲۴)

”وہ شخص مومن نہیں ہے جو خود پیٹ بھر کر رات کو سوئے اور اس کا پڑوسی اس کے پہلو میں بھوکا ہو۔“

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من احتكر طعاما اربعين يوما فقد برئ من الله وبرئ الله منه واما اهل عرصة اصبح

فيهم امرؤ جائع فقد برئت منه ذمة الله (۲۵)

”جس شخص نے چالیس دن کا غذا اپنے پاس ذخیرہ کئے رکھا تو وہ اللہ تعالیٰ سے الگ ہو گیا اور اللہ تعالیٰ اس

سے الگ ہو گیا۔ اور جس احاطہ والوں نے اس حال میں صبح کی کہ ان میں کوئی بھوکا انسان تھا تو اللہ تعالیٰ

ان سے بری الذمہ ہے۔“

اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ان الله عز وجل فرض على الاغنياء في اموالهم ما يكفي الفقراء فان جاعوا او عروا

او جهدوا فبمنع الاغنياء وحق على الله تبارك وتعالى ان يحاسبهم ويعذبهم (۲۶)

”بے شک اللہ تعالیٰ نے مالداروں پر ان کے اموال میں سے اتنا فرض کیا ہے جو فقراء کیلئے کافی ہو جائے

پس اگر یہ لوگ بھوکے یا تنگے یا کسی مشقت میں مبتلا رہیں تو یہ اسی وجہ سے ہو سکتا ہے کہ مالدار لوگ ان کو ان

کا حق نہ دیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ پر یہ لازم ہوگا کہ وہ ان سے محاسبہ کرے اور ان کو سزا دے۔“

اسلام آپس میں اخلاقیات اور معاونت کی دعوت دیتا ہے۔ اور مستقل اس کی ترغیب دیتے ہوئے کبھی اس کے فضائل بتلاتا

ہے تو کبھی اس ذمہ داری کا احساس نہ کرنے والوں کیلئے وعیدوں کا بیان بھی کرتا ہے۔ تاکہ لوگوں کے بچ بھدردی اور معاونت کا یہ

سلسلہ چلتا رہے۔

مہمان کا حق

کسی مہمان کا اکرام اور اس کی ضیافت کرنے کو بھی اسلام نے واجب قرار دیا ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو شریحؓ کا بھی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة والضيافة ثلاثة ايام فما بعد ذلك فهو صدقة ولا يحل له ان يتولى عنده حتى يخرج منه (۲۷)

”جو شخص بھی اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہو تو اسے چاہیے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے۔ اس کا حق ایک دن اور ایک رات ہے۔ اور مہمان نوازی کی مدت تین دن ہے۔ اور اس کے بعد صدقہ ہے۔ اور مہمان کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ میزبان کے ہاں اتنا لمبا عرصہ ٹھہرے کہ اس کو تنگی میں مبتلا کر دے۔“

ان روایات سے یہ ثابت ہوا کہ ایک دن اور ایک رات تک کسی مہمان کی ضیافت اور مہمان نوازی کرنا یہ اس مہمان کا واجب حق ہے، جسے ادا نہ کرنے والا گناہ گار ہوگا۔ اور ایک دن سے زیادہ مہمان کی مہمان نوازی کرنا بھی باعث اجر و ثواب ہے اور اگر میزبان یہ حق ادا نہ کرے، اور انکار کرے تو مہمان اس سے اپنا یہ حق زبردستی بھی لے سکتا ہے۔ جیسا کہ جامع الترمذی میں حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے:

قلت يا رسول الله اننا نمر بقوم فلاحم بضيغورنا ولا هم يؤدون مالنا عليهم من الحق ولانحن نأخذ منهم فقال رسول الله ﷺ ان ابوا الا ان تأخذوا كرهافخذوا (۲۸)

”میں نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول ہم جب کسی قوم کے پاس سے گزرتے ہیں تو نہ وہ ہماری مہمان نوازی کرتے ہیں اور نہ ہی وہ ہمارے وہ حقوق ادا کرتے ہیں جو کہ ہمارے ان پر واجب ہیں، اور نہ ہی ہم ان سے لیتے ہیں۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر وہ لوگ زبردستی کئے بغیر منع کرتے رہیں تو تم ان سے زبردستی لے لو۔“

ان روایات سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی مہمان مسافر کے اکرام اور ضیافت سے انکار کر دے، اور اس کا یہ حق ادا نہ کرے تو جبری یہ حق لیا جاسکتا ہے۔

اضطراری کیفیت میں مبتلا انسان کا حق

کوئی حاجت مند اور ضرورت مند انسان اگر اس کیفیت میں مبتلا ہو کہ اس کے پاس کھانے، پینے کیلئے کچھ نہ ہو یا اس کو اپنے جسم کے چھپانے کیلئے لباس کی اشد ضرورت ہو یا وہ ضرورت مند مریض ہو اور اپنے علاج معالجے کیلئے وسائل نہ رکھتا ہو یا وہ بے گھر ہو اور اس کے پاس رہنے کیلئے مکان نہ ہو۔ ایسے ضرورت مند غریب کی مدد کرنا ہر صاحب حیثیت مسلمان پر فرض ہے۔ ایسے سخت حالات میں جب ایک غریب آدمی اپنی زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا ہو اسلام نے زکوٰۃ، صدقات اور عطیات وغیرہ کا

نظام رائج کیا ہے کہ ان ذرائع سے ایک مفلس کی مدد ممکن ہے۔ لیکن اگر یہ صورتیں اس وقت میسر نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ سخت بھوک کی حالت میں حرام اشیاء اور خنزیر کے گوشت کے کھانے کی اجازت بھی دیتا ہے۔ اور یہ بھی اس وقت کہ جب کسی بھی قسم کا کوئی حلال کھانا موجود نہ ہو، اور حرام کھائے بغیر کوئی چارہ ہی نہ ہو، اور موت کا خطرہ ہو۔ جیسا کہ علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس حوالے سے ”الکحلی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

ولا یحل لمسلم اضطران یا کل میتة أو لحم خنزیر و هو یجد طعاما فیه فضل عنہ صاحبہ
لمسلم أو لدمی لان فرضا علی صاحب الطعام اطعام الجائع فاذا کان ذلک کذلک
فلیس بمضطر الی المیتة ولا الی لحم الخنزیر وباللہ تعالی التوفیق . وله ان یقاتل عن
ذلک فان قتل فعلى قاتله القود وان قتل المانع فالی لعنة الله لانه منع حقاً و هو طائفة
باغیة (۲۹)

”کسی مسلمان کیلئے جو حالت اضطرار میں مبتلا ہو یہ جائز نہیں کہ وہ کسی مردار یا خنزیر کا گوشت کھالے جبکہ اسے ایسا کھانا مل سکتا ہو جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد ہو۔ اس لئے کہ کھانے کے مالک پر بھوکے انسان کو کھانا کھانا فرض ہے۔ پس ایسی حالت میں وہ مردار یا خنزیر کے گوشت کے کھانے پر مجبور نہیں۔ اور اسے اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ اس معاملے میں جنگ کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اگر وہ خود قتل ہو جائے تو اس کے قاتل پر دیت لازم ہوگی، اور اگر وہ مزاحمت کرنے والے کو قتل کر دیتا ہے تو وہ خدا کی لعنت کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے حق کے ادا کرنے میں مزاحمت کی، اور وہی بغاوت کرنے والا فریق تھا۔“

مجبور انسان اپنے اس حق کی وصولی کیلئے اس حد تک لڑ سکتا ہے کہ اگر یہ قتل ہو جائے تو قاتل پر دیت لازم ہو جائے گی اور اگر یہ مجبور انسان قاتل بن کر اس کو قتل کر دے تو اس پر اس کے قتل کے بدلے میں کسی قسم کی کوئی دیت لازم نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک باغی شخص کو قتل کیا ہے اور باغی کے قاتل پر کسی قسم کی کوئی دیت نہیں ہوتی۔ البتہ قاضی القضاۃ امام ابو یوسف رحمہ اللہ جنگ کرنے کے معاملے میں کھانے اور پینے کے درمیان فرق کرتے ہیں، جیسا کہ اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”کتاب الخراج“ میں تحریر فرماتے ہیں:

فان اصحابنا کانوا یرون القتال علی الماء اذا خاف الرجل علی نفسه بالسلاح اذا
کان فی الماء فضل عنہ هو معہ . ولا یرون ذلک فی الطعام ویرون فیه الا جلد و الغصب
من غیر القتال (۳۰)

”ہمارے اصحاب کے نزدیک انسان پانی حاصل کرنے کیلئے اسلحہ کے ذریعے سے جنگ کر سکتا ہے جبکہ انسان کو اپنی جان جانے کا خطرہ ہو اور جس کے پاس پانی موجود ہو وہ اس کی اپنی ضرورت سے

زائد ہو۔ اور کھانے کے بارے میں ان حضرات کی یہ رائے نہیں ہے۔ اور اس معاملے میں وہ صرف قتال کے بغیر چھیننے کی اجازت دیتے ہیں۔“

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس بیان پر تنقید کرتے ہوئے ”الکحلی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

فای فرق بین ابا حوالہ من القتال علی ما یدفع بہ عن نفسه الموات من العطش و بین ما منعه من القتال عنه نفسه فیما یدفع بہ عنها الموات من الجوع و العری و هذا خلاف للاجماع وللقران وللسنن وللقیاس (۳۱)

”ان دونوں حالتوں میں آخر کیا فرق ہے کہ ان حضرات نے سخت پیاس کی حالت میں موت کے خطرے سے جنگ کی اجازت دی ہے جبکہ بھوک اور تنگ بدن ہونے کی وجہ سے موت کے خطرے سے بچنے کیلئے جنگ کرنے کی اجازت نہیں دی۔ اور یہ اجماع، قرآن کریم، حدیث اور قیاس سب کے خلاف ہے۔

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کی اس تنقید سے یہ معلوم ہوا کہ جس طرح سخت پیاس کی حالت میں مجبور شخص کو پانی کے حصول کیلئے لڑنے کی اجازت ہے اسی طرح سخت بھوک کی حالت میں بھی کسی کھانے کی چیز کو حاصل کرنے کیلئے لڑنے کا اختیار مجبور انسان کو حاصل ہے۔“

اسی بنیاد پر اس جنگ اور قتال سے بچنے کیلئے قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں غریب، نادار اور مجبور شخص کی امداد کیلئے ایمان والوں کو ترغیب بھی دی گئی ہے کہ اگر واقعہ کوئی اپنی مجبوری اور پریشانی سامنے رکھ کر کوئی سوال کرے تو اسے خالی ہاتھ مت جانے دو، اور اس کو ڈانٹو بھی مت۔

امام بیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ایک روایت نقل کرتے ہیں:

ردو السائل ولو بظلف معرق (۳۲)

”سائل کو کچھ دے کر لوٹاؤ چاہے جھلسایا ہوا کھر ہی کیوں نہ ہو۔“

شافعی مذہب کے عالم علامہ ربیع رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”نہایہ المحتاج“ میں مسلمانوں کے ذمے جو کام فرض کفایہ ہیں ان کی فہرست بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ودفع ضرر المسلمین و اهل الذمة ككسوة عار مایستر عورتہ أو یفنی بدنہ مما یضرہ و

اطعام جائع اذا لم یندفع ذلك الضرر یزكوة و سهم المصالح من بیت المال، لعدم

شیء فیہ أو لمنع متولیه و لو ظلماً..... و منه یوء خذ انه لو سئل قادر فی دفع ضرر

لم یجز له الامتناع وان كان هناك قادر اخر (۳۳)

”اسی طرح مسلمانوں اور ذمیوں (یعنی اسلامی ریاست کے غیر مسلم شہریوں) سے ضرر اور تکلیف

دور کرنا بھی فرض کفایہ ہے، مثلاً کسی برہنہ انسان کو اتنا لباس دینا جس سے وہ ستر عورت کر سکے یا اپنے بدن

کو مضرا اثرات (مثلاً گرمی اور سردی وغیرہ) سے بچا سکے، اور کسی بھوکے کو کھانا کھلانا جبکہ یہ ضرر زکوٰۃ کی مد سے اور بیت المال کے مصالح عامہ کی مد سے دور نہ ہو سکتا ہو، یا تو اس لئے کہ بیت المال میں کچھ موجود نہ ہو یا اس لئے کہ اس کا متولی اور منتظم دیتا نہ ہو، اگرچہ وہ ظلماً ایسا کر رہا ہو..... اور اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی شخص جو اس ضرر اور تکلیف کو دور کرنے پر قادر ہو، اگر اس سے اس بات کا مطالبہ کیا جائے (کہ اس ضرر اور تکلیف کو دور کرنے پر خرچ کرے) تو اس کیلئے انکار کرنا جائز نہیں، اگرچہ وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود ہو جو خرچ کرنے پر قادر ہو۔“

اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ”المکلی“ میں تحریر فرماتے ہیں:

فرض علی الاغنیاء من اهل کل بلدان یقوموا بفقر الھم ویجبر السلطان علی ذلک (۳۳)

”اور ہر شہر کے مالداروں پر یہ فرض ہے کہ وہ محتاجوں کی مدد کریں اور حاکم اس معاملے میں ان پر زبردستی کرے۔“

قرآن کریم، احادیث مبارکہ اور حضرات فقہاء کرام کے ان اقوال کی روشنی میں یہ کہا جائے گا کسی حاجت مند اور ضرورت مند انسان کی ضرورت پوری کرنا ہر صاحب حیثیت مسلمان کی شرعی ذمہ داری ہے خواہ وہ ضرورت کھانے پینے کی ہو یا لباس، رہائش اور علاج معالجے کی۔ اگر کوئی شخص پاؤں جو قدرت اور استطاعت کے کسی ضرورت مند نادار کی ضرورت پوری نہیں کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

مصادر و مراجع

- (۱) القرآن: ۱۷-۲۶، ۲۷
- (۲) القرآن: ۱۷-۲۹
- (۳) القرآن: ۲۰-۲۶
- (۴) القرآن: ۲۰-۲۶
- (۵) القرآن: ۳۰-۳۸
- (۶) القرآن: ۲۰-۲۳
- (۷) مسلم بن حجاج، المصنوع، کتاب الحج باب حجة النبی ﷺ، کراچی قدیمی کتب خانہ، ۱۳۷۵ھ، جلد ۱، ص ۳۹۷
- (۸) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح البخاری، کتاب النفقات باب اذالم یفق فللمراة.....، کراچی قدیمی کتب خانہ، ۱۳۸۱ھ، جلد ۲، ص ۸۰۸
- (۹) ایضاً، باب حبس الرجل قوت منه.....، ص ۸۰۶
- (۱۰) علی بن ابی بکر، ابو الحسن، الهدایہ، کتاب الطلاق، باب النفقة، مکتبہ شرکت علیہ، ۱۳۹۳ھ، ص ۳۱۳
- (۱۱) ابن قدامہ، عبد اللہ بن احمد، المغنی، بیروت دار الفکر، ۱۴۰۴ھ، جلد ۹، صفحہ ۲۳۱

اتفاق اموال - شریعت کی روشنی میں

(۱۲) البجستانی، سلیمان بن اشعث، ابو داؤد سنن ابو داؤد، کتاب البیوع باب الرجل یاکل من مال ولده، مکتبہ المدادیہ، ۱۳۶۱ھ، ص ۱۳۱

(۱۳) ایضاً، ص ۱۳۲

(۱۴) کاسانی، مسعود بن احمد، ابوبکر، بذائع الصنائع، کراچی ایچ ایم سعید، ۱۴۰۰ھ، جلد ۴، ص ۳۰

(۱۵) القرآن ۲: ۲۳

(۱۶) القرآن ۶: ۱۴۱

(۱۷) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب وجوب الزکوٰۃ، جلد ۱، ص ۱۸۷

(۱۸) مسلم بن حجاج، ابوالحسن، صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الامر بالایمان باللہ ورسولہ وشرائع الدین، ص ۳۶

(۱۹) القرآن ۳: ۹۷

(۲۰) القزوينی، محمد بن یزید، ابو عبد اللہ، سنن ابن ماجہ، باب المناسک باب فرض الحج، کراچی قدیمی کتب خانہ، ۱۴۰۷ھ، ص ۲۰۷

(۲۱) ایضاً

(۲۲) امام ترمذی، محمد بن یحییٰ، جامع الترمذی، کتاب الزکوٰۃ، باب ما جاء ان فی المال حقاً سنوی الزکوٰۃ، مکتبہ فاروقی کتب خانہ، ۱۳۹۳ھ، ص ۸۳

(۲۳) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب الجہاد، باب فکاک الاسیر، ص ۳۲۸

(۲۴) ابی حنیفہ، ابو یوسف، مسند ابی حنیفہ، کتاب الادب، باب الشفق والرحمة علی الخلق، کراچی قدیمی کتب خانہ، ۱۳۶۸ھ، ص ۳۲۱

(۲۵) امام احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، مکتبہ الاسلامی، ۱۴۰۵ھ، جلد ۲، ص ۳۳

(۲۶) قاسم بن سلام، ابو یحییٰ، کتاب الاموال، شوق پورہ، مکتبۃ الاشرفیہ، ۱۳۵۴ھ، ص ۵۹۵

(۲۷) البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمته، جلد ۲، ص ۹۰۴

(۲۸) امام ترمذی، محمد بن یحییٰ، جامع الترمذی، ابواب السیر، باب ما جاء ما یحل من اموال اهل الذمۃ، ص ۱۹۴

(۲۹) اندلسی، علی ابن حزم، المحلی، کتاب الزکوٰۃ، مہر ادارۃ الطبائع، المیر، ۱۳۳۹ھ، جلد ۶، صفحہ ۱۵۹

(۳۰) یعقوب، ابو یوسف، کتاب الحراج، فصل فی القنی والابار والانتہار والشرب، کراچی ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، ۱۴۰۷ھ، ص ۹۷

(۳۱) اندلسی، علی ابن حزم، المحلی

(۳۲) البیہقی، احمد بن حسین، السنن الکبریٰ، کتاب الزکوٰۃ، باب التقریر علی الصدق، جلد ۴، ص ۱۷۷

(۳۳) ربیع، محمد بن ابو العباس، نہایۃ المحتاج، بیروت، ان-سن، جلد ۸، ص ۳۲

(۳۴) اندلسی، علی ابن حزم، ص ۱۵۶

مفتی محمد عبدہ مصری کے دینی تجدیدی افکار کا تحقیقی جائزہ

حافظ محمد ارشد اقبال

لیکچرر، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، مظفر گڑھ

حافظ عقیل احمد

اسسٹنٹ پروفیسر، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج، خانیوال

Abstract .

According to Mufti Abduh, Islam does not believe in the slavish imitation of traditions rather it emphasizes the use of intelligence, seeking knowledge and the expression of thought. This was the reason that made his followers called him a sage, a reviewer of religion and a reforming leader. Abduh positively held close to the ideas of modernity which principally geared to the progression of Muslim society. As far as Islam is concerned, his ideology was largely stranded in rationalism, liberalism, nationalism and universalism. The practice of Islam is essentially rooted in ontological ground of rational and logical truth and its teaching is patent and clear for common understanding and conception. He molded essential framework for restructuring and reforming which heralded for change and supporting a more modern conception of Islam that consequently believed in to enlighten cherished classical Islamic traditions and ideas. The struggle represents Mufti Abduh's stand for revival of Islamic principles in contemporary society, and renaissance of Islam in political the growth of free will and the scenario. **Keywords:** Traditionalism, Liberalism, Mufti Abduh

جب تک اسلام اپنی عملی شکل میں موجود رہا اس وقت تک عالم اسلام امن و آشتی کا گہوارہ بنا رہا یہی وجہ ہے کہ پہلی چار صدیوں میں عالم اسلام نے اخلاقی، علمی اور تمدنی لحاظ سے حیرت انگیز ترقی کر کے سارے جہان کی سیادت حاصل کر لی تھی۔ جنگ و امن ہر دو حالتوں میں اس کا سکہ چلتا رہا۔ مسلمانوں نے فارس، یونان اور روم کے تمام علوم پر دسترس حاصل کر لی تھی۔ ان علوم کے استخراج اور آمیزش سے ایک نئی تہذیب کی بنیاد پڑی، جس کے رنگارنگ مظاہر بغداد، دمشق، قاہرہ اور قرطبہ تھے۔ اس ترقی کے بعد تنزل کے اسباب بھی پیدا ہونے لگے۔ عالم اسلام کو ایسے حوادث سے دوچار ہونا پڑا جن سے تنزل رکنے کی بجائے بڑھتا چلا گیا۔ عالم اسلام نے ہر ممکن طریقہ سے مقابلہ کی کوشش کی۔ عالم کفر کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لیے اپنے جان و مال اور علم و فن کی بازی لگا دی۔ ساتویں صدی ہجری میں منگولوں نے ظالم و جابر چنگیز خان اور اس کے خلیفہ ہلاکو خان کی سرکردگی میں عالم اسلام کے بڑے حصہ کو زیر و زبر کر دیا۔ بغداد جس سے سارے جہان کی رونق و زینت قائم تھی، بے دردی سے لوٹا گیا۔ اس تباہ حالی کا نشانہ صرف بغداد ہی نہ بنا بلکہ سارا عالم اسلام اس تباہی و بربادی سے دوچار ہوا۔ ایک خدائی قہر تھا جو کفار کی صورت میں مسلمانوں پر نازل ہو رہا تھا۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا عالم اسلام جہالت، ظلم اور افلاس کے گڑھے میں گرتا گیا، اگرچہ وقفے وقفے سے مصلحین کی آمد ہوتی رہی اور نشاۃ ثانیہ کی صورتیں چہرہ دکھاتی رہیں تاہم عالم اسلام کے غلبے کی پہلے والی صورت پیدا نہ ہو سکی اور مجموعی طور پر عالم اسلام تنزل کی طرف ہی بڑھتا رہا۔

انیسویں صدی کا نصف آخر عالم اسلام کا انتہائی تنزلی کا دور تھا۔ جب یورپ نے دنیاے اسلام میں اپنے افکار و نظریات کا پرچار و تبلیغ کا سلسلہ بھی شروع کر دیا۔ نتیجتاً مسلمانوں کی فکری و علمی صلاحیتوں کو رنگ لگنا شروع ہو گیا اور تمام عالم اسلام کہیں جڑی اور کہیں کلی طور پر مغرب کا محکوم بن گیا۔ اسی زمانہ میں اسلامی حکومتوں کے اقتدار و تسلط کو اتنا سخت دھچکا لگا کہ یا تو وہ بالکل ناپید ہو گئیں اور اگر باقی بھی رہیں تو مغربی استعماریت کے استیلاء نے انہیں بالکل بے دست و پا کر دیا۔

خداوندی انتظامات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس دور میں کتاب و سنت کی جس قسم کی خدمت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کے دلوں میں اس کا داعیہ پیدا کر کے ان کو اس طرف متوجہ فرما دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ تاریخ اسلام کا دامن ایسی شخصیات اور افراد سے بھرا ہوا ہے جنہوں نے ہر دور میں مسلمانوں کے لیے علمی اور فکری راہنمائی مہیا کی۔ اس کی زندہ جاوید مثال انیسویں صدی کے آخر میں مسلمانوں کی خستہ حالت کو دیکھ کر ان کے احیاء کے غرض سے بعض ایسی علمی و عملی شخصیتیں منظر عام پر آئیں جنہوں نے مسلمانوں میں قومی عزت و خودداری کا احساس پھر جگانا چاہا اور بے شمار مخالفتوں کے باوجود اپنے نصب العین کی تکمیل میں ثابت قدمی کے ساتھ سرگرم عمل رہے۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان، مصر میں مفتی محمد عبدہ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے سب سے پہلے ان قوتوں اور اجتماعی محرکات کو سمجھنے کی کوشش کی جو زمانہ جدید کی تشکیل میں حصہ لے رہے تھے اور مغربی تمدن کے استیلاء کا باعث بنے ہوئے تھے۔

محمد عبدہ اور سرسید احمد خان کی زندگی میں ایک عجیب و غریب مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کی زندگی کا بیشتر حصہ تعلیم کی اصلاح و اشاعت میں صرف ہوا۔ محمد عبدہ نے جامعہ ازہر کے طریقہ تعلیم اور نصاب تعلیم کی اصلاح پر اپنی مساعی مرکوز کیں۔ سرسید

احمد خان نے علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی۔ دونوں نے اپنی اپنی زبانوں میں ایک ادبی انقلاب کی ابتدا کی۔ سرسید احمد خان کے مقابلے میں مفتی محمد عبدہ نے مسلمانوں میں مذہبی جمود کو ختم کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ وہ اسلام کے بنیادی عقائد کی مکمل حفاظت کے ساتھ دیگر بنیادی امور میں ترقی و تجدید کے داعی تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ مسلمانان عالم جب تک اوہام پرستی، ضعیف الاعتقادی جہالت اور جمود و خمود کے بندھنوں سے آزاد نہ ہوں گے نہ ان کا دین پوری آب و تاب سے جلوہ گر ہوگا اور نہ وہ سیاسی، معاشرتی اور دوسرے دنیاوی امور میں زندہ اور ترقی یافتہ قوموں کے شانہ بشانہ چلنے کے قابل ہوں گے۔ اسی لیے اُن کے اصلاحی پروگرام اور تجدیدی فکر کا تقاضہ یہ تھا کہ اسلام کو اس کی دیرینہ سادگی اور اثر آفرینی کی طرف لوٹایا جائے اور دوسری طرف عام مسلمانوں کو خالص اور حقیقی دین کو قبول کرنے اور انہیں خلوص کے ساتھ اسلامی احکام کے اتباع کرنے کیلئے آمادہ کرنا تھا۔ عبدہ کا یہ اصلاحی پروگرام ایک طرح سے نئے انداز اور نئے معنی میں اسلام کا احیا تھا تا کہ مسلمانوں کو ان کی زبوں حالی سے نجات دلائی جاسکے اور ان کو اُن کے دیرینہ شرف و مقام کی طرف لوٹایا جاسکے۔

امام موصوفؒ کی فکر کا دائرہ کسی ایک موضوع کے گرد نہیں گھومتا تھا بلکہ ان کے افکار دین، معاشرہ، معیشت اور سیاست وغیرہ کو محیط تھے اپنے تجدیدی افکار و نظریات کا اظہار مذکورہ موضوعات پر کیا ہے۔

امام موصوفؒ کے حالات کا احاطہ ان کی دینی اصلاح کی فکر پر روشنی ڈالنے بغیر ممکن نہیں کیونکہ امام موصوفؒ اسی میدان کے شہسوار ہیں اور اسی میں ان کے جوہر گھر کر سامنے آتے ہیں اسی سے ہم ان کے حالات سے مکمل طور پر واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہئے کہ دوسرے مقاصد سے واقفیت دینی اصلاح پر ان کی فکر کی محتاج ہے۔

امام موصوفؒ کی دینی اصلاح کے حوالے سے چند باتیں پیش نظر رہی ہیں۔ دینی تجدیدی افکار میں بنیادی طور پر امام موصوفؒ مقام عقل کو واضح کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دین کی تنہیم کے لیے عقل کو تھلید کی قید سے آزاد کرنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ دین کو اسلاف امت کے طریقے پر سمجھنا ضروری ہے جب تک دین اسلاف امت کے طریقے پر چل رہا، اختلافات کے جنگل سے آزاد رہا۔ (۱)

امام موصوفؒ فرماتے ہیں اگر ہم عقل جس کو اللہ تعالیٰ نے اختلاف ختم کرنے کے لیے معیار بنایا ہے۔ اگر ہم اس کا اعتبار کریں گے تو تخلیق عالم انسان کی حکمت مکمل ہو جائے گی اور اس صورت میں عقل علم دوست، اسرار کائنات پر گفتگو کرنے والی، جاہل شدہ حقائق کے احترام کی داعی، تادیب نفس اور اصلاح عمل میں ان پر اعتماد کی باعث ہوگی اور یہ تمام باتیں جب ہیں جب ہم عقل کو معیار مقرر کر لیں۔ لیکن یہ آسان نہیں بہت مشکل ہے عقل کو معیار قرار دینا پوری امت کو مخالف بنا لینے کے مترادف ہے۔ جیسا امام موصوفؒ نے میں فرمایا ہے:

”میں نے اس دعوت میں دو بڑے گروہوں کی رائے کی مخالفت کی ہے جن سے ترکیب امت ہے۔ علم

دین کے طلبہ اور ان کے پیروکار اور جدید فنون کے طلبہ اور ان کے ہمنوا“ (۲)

اس مشکل مقصد کو لے کر ان دونوں گروہوں کو چیلنج کرنا جنہوں نے امت مسلمہ کو دام فریب میں قید کر رکھا ہے۔ ان میں

سے ایک گروہ علم دین کے طلبہ پر مشتمل ہے۔ جو تاریک عثمانی دور کی پیداوار فکر کو مقید کرنے والے، زمین چند نہ چند گل محمدی طرح غیر متبدل افراد ہیں۔ دوسرا گروہ مغرب سے مرعوب لادین افراد پر مشتمل ہے۔

ان دونوں گروہوں کے افکار کے خلاف اس مشکل مقصد کو لے کر کھڑا ہونا مفتی محمد عبدہ کا جہاد تھا۔ یہ جہاد جدید موقف، تیسرے راستے اور ایسے دین کی ترویج اور اشاعت کے لیے تھا جو ان دو گروہوں کے بین بین ہے۔

بڑے غور و فکر کے بعد امام موصوفؒ نے تجدید دین کے بارے میں یہ موقف اپنایا کہ اس امت کی بیداری کا راستہ دینی تحریک کے سوا کوئی نہیں، اور تحریک دین دینی اداروں کی اصلاح کے ساتھ ہی ممکن ہے اس کے بغیر ممکن نہیں۔ جب دینی اداروں کی اصلاح ہو جائے گی تو خود بخود امت میں بیداری کی لہر دوڑ جائے گی۔

اس سلسلے میں سب سے اہم ادارہ جامعہ ازہر کا تھا۔ ان کے نزدیک دینی اداروں میں سب سے پہلے اصلاحات ازہر کی ہونا ضروری تھی۔ یہاں تک کہ جب آپؒ جامعہ ازہر کی اصلاح سے مایوس ہو رہے تھے تو آپؒ نے اپنی تجدید دین کی امیدوں کو ”دارالعلوم“ جو جامعہ ازہر کے مقابلہ میں علوم دنیا و علوم دین کو یکجا کرنے کے لیے وجود میں آیا تھا سے منسلک کر لیا تھا۔ یہ ”دارالعلوم“ علوم دین اور علوم جدیدہ سے مزین تھا۔

امام موصوفؒ ایک عرصہ جامعہ ازہر کی انتظامی مجلس کے رکن بھی رہے۔ جامعہ ازہر سے منسلک ہونے کے دوران امام موصوفؒ نے کئی معرکے سر کئے۔ ان معرکوں کا صرف اور صرف ایک مقصد تھا اور وہ یہ کہ جامعہ کے طریق تعلیم میں تبدیلی لائی جائے۔ چنانچہ انہوں نے عرصہ دراز تک جامعہ کے طلباء کو جغرافیہ پڑھایا۔ مفتی عبدہ کے معاصرین جعفر افیہ اور اس طرح کے دوسرے معاشرتی علوم کو دین سے باہر سمجھتے ہوئے بدعت سمجھتے تھے۔ ان علماء کے نزدیک معاشرتی علوم پڑھانے سے طلباء کی زندگیوں میں گمراہی عقیبتی راستے سے داخل ہو جائے گی اور وہ بے دین ہو جائیں گے۔ امام موصوفؒ نے جس تجدید کا ارادہ کیا ہے جس احیاء کے لیے کوشش کی وہ صرف اس پر موقوف نہیں کہ دین کو بدعات، خرافات اور فضول اضافات سے پاک کر دیا جائے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ ایک کامل اور ہر طرف سے مکمل تجدید ہو جو عقل جدید کے ذریعے اسلامی میراث کا شعور الہام کرے اور اس میراث کے ساتھ وہ چیزیں ملائے جو اس میراث کے مناسب ہیں اور اس کے ساتھ عصر حاضر کے علوم اور دوسری تہذیبوں کے ثمرات کو یکجا کرے تاکہ تجدید دین اور اس کے حامی علم دوست اور معاشرے سے محبت کرنے والے بن جائیں۔ اور یہ اس وقت ہی ممکن ہوگا کہ ہم نہ صرف امت مسلمہ کے سامنے بلکہ پوری دنیا کے سامنے جمود اور مغربیت کا بدلہ پیش کر سکیں۔

امام موصوفؒ کے افکار میں غور کرنے سے ہمیں قرآن مجید اور اس کی تفسیر جس کو امام موصوفؒ نے دینی اصلاح کے لیے استعمال کیا ہے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

امام موصوفؒ نے قرآن مجید کے حقیقی اعجاز کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بنیادی طور پر یہ اعجاز لغوی نہیں ہے۔ قرآن مجید کسی فن، ادب، تاریخ یا مختلف علوم کی کتاب نہیں بلکہ یہ دین کی کتاب ہے جو مرد و ایام، جگہ کے اختلاف اور لوگوں کی جنس کے تعدد کے باوجود لوگوں کو اچھے معاشرے کی تشکیل، درست راستے اور خلق عظیم کی طرف راہنمائی کرتی ہے۔ یہی قرآن کا حقیقی اعجاز

ہے۔ قرآن مجید کسی فن کی کتاب نہیں جس میں ہر مقصد کے لیے کوئی خاص باب ہو۔ یہ کتاب ہدایت اور نصیحت ہے جو انسان کی طرف اس کی ہر حالت میں متوجہ ہوتی ہے۔ اس لیے قرآن کی تفسیر کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ قرآن کو کتاب دین ہونے کی حیثیت سے سمجھا جائے کہ یہ لوگوں کو ان امور کی طرف راہنمائی کرے جن میں دنیا و آخرت کی زندگی کی خوش بختی ہے اس کتاب کا اہم مقصد بھی یہی ہے اور اس کے علاوہ تفسیر قرآن میں جو مباحث کی جاتی ہیں وہ پہلے والے مقصد کے تابع ہیں اور اسی کے حصول کے لیے وسیلہ ہیں۔

تفسیر قرآن میں دوسری بات جو ان کے افکار سے معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ تفسیر قرآن میں عقل کا مرتبہ و مقام بلند ہے۔ امام موصوفؒ کے نزدیک جو لوگ قرآن مجید کی روشن اور نئی تفسیر کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ سابقہ مفسرین کی تفاسیر کو ایک طرف رکھ دیں اور صرف چند باتوں سے اپنے آپ کو مزین کر لیں اور وہ چند باتیں یہ ہیں۔ (i) لغت کا علم (ii) اسباب نزول سے واقفیت (iii) سیرت نبوی کا علم (iv) تاریخ انسانی کا علم اور خصوصاً ان قبائل کی تاریخ جن سے قرآن نے معارفہ کیا ہے۔ اگر یہ چند چیزیں آپ کے علم میں ہیں تو آپ قرآن مجید کی تفسیر کر سکتے ہیں۔

امام موصوفؒ نے فرمایا کہ سابقہ مفسرین کی تفاسیر کو ایک طرف رکھ دیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سابقہ مفسرین کی تفاسیر ان کے زمانے کی ضروریات کے مطابق تھیں اور ان کا حاصل علم وہی تھا اور یہ ضروری نہیں ہے کہ ہماری سوچ اور ان کی سوچ ایک ہو اور ہمارا حاصل علم ان کا حاصل علم ہو۔ اب ازمنہ کی تبدیلی، ضروریات و احتیاجات کا بدل جانا اس بات کا متقاضی ہے کہ تفسیر کو ازسرنو تحریر کیا جائے جو کہ اس زمانے کی ضروریات کو پورا کرے۔

اگر ہم امام موصوفؒ کے تفسیر قرآن کے تجدیدی اسلوب کا مطالعہ کریں تو ہمیں چند ایسے اصول کا علم ہوگا جو دوسروں سے ممتاز ہیں اور یہ اصول مہادی کا درجہ رکھتے ہیں جن کے بارے میں بتانا ضروری ہے ان میں چند ایک کو ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں: امام موصوفؒ کا تفسیر قرآن میں منہج مکمل طور پر عقلی ہے۔ جب وہ قرآن مجید میں غور و فکر کرتے ہیں تو اس حیثیت سے کہ قرآن مجید بنیادی طور پر دین کی کتاب ہے اور امام موصوفؒ ان لوگوں کے مسلک کی تردید کرتے ہیں جو قرآن مجید کو علوم و فنون کا مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اور امام اسی کے داعی ہیں۔ امام موصوفؒ کے نزدیک قرآن کو علوم و فنون کا مجموعہ قرار دینے میں مختلف صورتیں پیش آ سکتی ہے۔ مثلاً:

☆ قرآنی آیات کی اس طرح تفسیر کی جائے کہ وہ علمی نظریات کے مطابق بن جائیں۔

☆ یا اس طرح تفسیر کی جائے گی کہ بالکلیہ آیات اور علمی نظریات میں ربط پیدا کیا جائے۔

☆ یا اس طرح تفسیر کرنے میں بعض کے نظریات کی تصدیق ہوگی اور بعض کے نظریات کو شک کی چادر میں لپیٹ دیا جائے گا۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت عقل کو ایسی بیڑیوں اور پسندوں میں قید کر دے گی جن میں کوئی فائدہ اور کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور ایسے بھی یہ معاملہ کہ قرآنی آیات کی تفسیر بطور علمی تفسیر کرنا جس میں علمی نظریات کو ثابت کیا جائے اللہ تعالیٰ کے ازادہ کے منافی ہے کیونکہ اس صورت میں عقل قید ہو جائے گی حالانکہ اللہ تعالیٰ کا حکم کائنات اور اس میں موجود نشانیوں میں غور و فکر کرنے کا ہے۔ اور

تفسیر قرآن کا یہ اسلوب بالکل غیر عقلی ہے اور یہ نظریہ فطرت دین اور رسالت سماویہ کو سمجھنے میں خطا سے پیدا ہوا ہے۔ اور یہ خطا اس وقت ہوئی جب مقاصد روحانیہ اور عقل کے کام اور انسانی تجربات کے ثمرات کو باہم ملا دیا گیا۔ عقل انسانی اور انسانی تجربات دونوں ایسے امر ہیں کہ اسلام نے کبھی بھی ان کو قید کرنا نہیں چاہا بلکہ ان کے لیے مختلف میدان کھول دیئے ہیں تاکہ یہ اپنی مساعی کو صرف کر سکیں۔

تفسیر قرآن میں امام موصوفؒ نے جو اسلوب اختیار کیا ہے اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ امام موصوفؒ نے ان لوگوں کا بڑی سختی سے رد کیا ہے۔ جو قرآن و دین میں علوم طبعی کے حقائق سے بحث کرتے ہیں۔ ان کے بارے امام موصوفؒ فرماتے ہیں:

”اگر علوم طبعی اور فکلی کو بیان کرنا نبی کا کام ہوتا تو حواس خمسہ اور عقل بے کار ہو جاتے اور انسان سے استقامت کو چھین لیا جاتا اور انسان کے ہر فرد پر ہر چیز کو من و عن تسلیم کر لینا ضروری ہوتا اور یہ بھی ضروری ہوتا کہ ہر امت میں رسولوں اور انبیاء کی تعداد اتنی ہو جو اس امت کو ان کی ضروریات کی تعلیم دے سکے۔ چاہے ان ضروریات کا تعلق ان کے معاش سے ہو یا ان کی اخروی زندگی کے ساتھ ہو۔ حالانکہ ہر زمانے میں اتنی تعداد میں انبیاء و رسل نہیں آئے جو ان کی ہر قسم کی ضرورت کی تعلیم دیتے تو معلوم ہوا کہ علوم فکلی و طبعی کو بیان کرنا نبی کی ذمہ داری نہیں ہے۔ اور اگر تو چاہے تو یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ پھر ضروری ہوتا ہے کہ انسان اس نوع کا نہ ہو جس کو ہم پہنچاتے ہیں۔ جی ہاں! انبیاء لوگوں کو اجمالی طور پر متنبہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے حواس اور عقل کو اس طرح استعمال کریں تاکہ ان کے منافع اور معارف میں اضافہ ہو سکے جس کے ذریعے انسانی نفوس ترقی کے منازل طے کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ انبیاء ان امور پر بھی تنبیہ کرتے ہیں جن کے ذریعے ان کے ایمان میں اضافہ اور عبرت قوی ہوتی ہے۔ ہمارے نبی کریم ﷺ نے ہمیں استقامت کی طرف راہنمائی کی ہے لیکن ہمارے دنیوی مسائل میں اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا۔ جسے کہ تاہر نخل کے واقعہ ہمیں آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”تم اپنے دنیوی معاملات کو زیادہ جانتے ہو۔“ (۳) اور ایسے ہی حقیقت روح کے بارے سوال کرنا، چاند کی حالتوں کے اختلاف کے بارے سوال کرنا، قرآن مجید نے ان دونوں سوالات کو گھروں میں پچھاؤں سے آنے کے قبیل سے شمار کیا ہے۔“ (۴)

علوم طبعی و فکلی کے وسائل عقل اور تجربہ ہیں ان کو کتب دین کے ذریعے حاصل کرنے کی کوشش کرنا گھروں میں پچھاؤں سے آنے کی طرح ہے۔ ان علوم کے حصول کے لیے درست طریقہ استعمال کریں اور وہ ہے عقل اور تجربہ۔

باقی رہی یہ بات کہ قرآن مجید میں جو کائنات سے متعلق اشارات دیئے گئے ہیں ان کا کیا مقصد ہے؟ اس کے بارے امام موصوفؒ کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید میں اشارات کو نہ کا ہونا محض عبرت اور نصیحت کے حصول کے لیے ہے ان کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان علوم کے حقائق و نظریات کو ثابت کیا جائے۔ جیسے برق، رعد، صاعقہ اور ان کے اسباب بتائے گئے ہیں۔ یہ قرآن مجید کے

مباحث نہیں کیونکہ ان کا تعلق علوم طبعی سے ہے۔ ایسے تمام حوادث و واقعات جن کی معرفت انسان اپنی محنت و کوشش کے ذریعے حاصل کر سکتا ہے۔ یہ وحی پر موقوف نہیں ہیں۔ قرآن مجید میں مظاہر قدرت کا بیان محض عبرت و استدلال کے لیے ہے۔ تاکہ عقل اس میں غور و فکر کر کے، ایمان کی مضبوطی کا ذریعہ بنے، قرآن ان آثار کو اجمالی طور پر بیان کرتا ہے تاکہ عبرت، بیدار، نعمت کی یاد دہانی اور سوچ کی آمادگی ہو۔ نہ کہ قواعد فطرت کو ثابت کرتا ہے اور نہ ہی فطرت کے کسی خاص اعتقاد کو لازم کرتا ہے۔ بلکہ ان میدانوں کو عقل و تجربہ کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کو دین، ہدایت اور متوسط انسان کے اخلاق کے لیے بنیاد بنایا ہے۔ پھر عقل انسانی کو علوم کائنات، دنیوی امور جو تفصیل طلب اور قابل تغیر ہیں ان تمام میں مرجع قرار دیا ہے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ نے عقل کے ذریعے ہم کو فطرت دین، مقاصد وحی اور رسالت کی خصوصیات سے باخبر کر دیا تاکہ ہم علوم کائنات، دنیوی امور اور فطرت، مقاصد، اختصاصات کو باہم ملانہ دیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے عقل انسانی کو ہر قسم کی قید سے آزاد کر دیا چاہے وہ قید حقیقی ہو یا فرض کر لی گئی ہو۔

امام موصوف اسی سے متعلق فرماتے ہیں:

”رسولوں کا کام فن و حرفت کا سکھانا نہیں ہے اور نہ ہی وہ تاریخ کی تعلیم دینے کے لیے آئے ہیں۔ عالم نجوم کے مشملات کی تفصیل، اس کی حرکات کا بیان، زمین کے طبقات کی پوشیدہ چیزوں کا بیان، طول بلد و عرض بلد کی مقداروں کا بیان، نباتات کی ضروریات کا بیان، حیوانات کی بقاء کی ضروریات کا بیان اور ان تمام اشیاء کے بیان جن کے لیے مستقل علوم وضع کیے گئے ہیں۔ ان سب کی وضاحت و بیان رسولوں کا مقصد نہیں اور نہ ہی وہ اس کام کے لیے بھیجے گئے ہیں۔ بلکہ ان کے لیے علیحدہ سے مستقل علوم وضع کیے گئے ہیں۔ جن کی باریکیوں کے حصول میں ذہن ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہ تمام علوم و وسائل کسب سے تعلق رکھتے ہیں اور حصول راحت کے طریقے ہیں۔ انسان میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ودیعت کردہ ادراک و شعور کے ذریعے ان علوم کی طرف راہنمائی کی ہے۔ یہ ادراک و شعور کے حصول کے لیے کوشش کرنے والوں کی سعادت میں اضافہ کا باعث بنتا ہے اور کوتاہی کرنے والوں کو ذلیل کر دیتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے کلام میں آسمانوں اور زمین کے اشارے محض اس لیے ہیں تاکہ وہ اس کے آسمان و زمین کے بنانے والے پر دلالت کر سکیں یا ان کے اندر موجود اسرار و رموز کے لیے فکر کو سوچنے پر آمادہ کر سکیں“۔ (۵)

یہ اسلامی موقف علوم کائنات کو اس کے اصول و قوانین کے ساتھ وحی، شریعت اور دین کے بندھن سے اور عقل کو تمام بندشوں سے آزاد کرتا ہے۔ اس لیے عقل کائنات اور علوم کائنات میں غور و فکر کرتی ہے۔ مشیت ایزدی بھی یہی ہے کہ ہر چیز اپنے میدان عمل میں کام کرے دوسرے میں مداخلت نہ کرے، رکاوٹ نہ بنے اور جب انسان مشیت ایزدی کی اطاعت کرتا ہے تو انسانیت کی سعادت میں اضافہ ہوتا ہے اور معاشرہ ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ اس لیے دین کو انسان اور بقدر امکان تحصیل علم کے

ہمیں ان رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔ بلکہ ہونا تو یہ چاہیے کہ دین انسان کو طلب عرفان پر آمادہ کرے اور اس کو تعلیم دے کہ وہ دلیل کا احترام کرے اور انسان پر لازم کرے کہ وہ حسب وسعت کائنات کی معرفت کے حصول کے لیے کوشش کرے۔ لیکن یہ بات دھیان میں رہے کہ عقائد و نظریات حدود کے مطابق رہیں۔ اگر کوئی آدمی اس کے علاوہ بات کرے تو اس کو صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ دین سے لاعلم ہے اور دین پر افتراء کر رہا ہے جس کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائیں گے۔

آزادی عقل کا موقف جو درحقیقت اسلام کا بھی موقف ہے اس موقف کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ تمام علوم کا مرجع دلیل عقلی اور تجربہ انسانی ہے نصوص شرعیہ اور منقولات ان علوم کا مرجع نہیں ہیں۔ یہ موقف اسلام کا طرہ امتیاز ہے اور عین فطرت انسانی کے مطابق ہے۔ اگر ہم سابقہ کتب کا مطالعہ کریں تو اس میں علوم کو نیچے کی کافی تفصیلات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس میں بہت زیادہ آزمائش ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ بہت ساری باتیں عقل و تجربہ کے معارض ہیں۔ جبکہ قرآن و اسلام کا معاملہ ان کتب کے برعکس ہے کیونکہ اسلام و قرآن تخلیق کائنات اس کی تاریخ وغیرہ کا علم عقل و تجربہ کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ بس اس قدر ہی ان کی تخلیق کو بیان کرتا ہے جس سے ہم اس کی حکمت و قدرت پر استدلال کیا جاسکے۔ یا ہم اس کی نعمتوں کو پہچان سکیں۔ آسمان و زمین کی تخلیق میں ترتیب کو بیان کرنا مقصود نہیں کیونکہ اس بات کا تعلق مقاصد دین میں سے نہیں ہے۔ اگر کوئی ان حقائق سے مطلع ہونا چاہتا ہے تو اس کو چاہیے کہ وہ کائنات میں غور و فکر کرے، ان کتب کا مطالعہ کرے جو اس سے پہلے کائنات کے بارے لکھی گئی ہیں۔ یا دریافت کرنے والے سائنسدانوں کے حالات کے بارے میں واقفیت حاصل کرے۔ کتاب اللہ کی ہی خوبی کافی ہے کہ اس نے انسان کو ان علوم کی طرف راہنمائی کر دی اور اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی۔

استاد امام موصوفؒ نے اپنے تفسیری اسلوب میں عمومیت پیدا کی ہے۔ ان کے نزدیک جس طرح قرآن مجید علوم کو نبی، علوم طبعہ بیان کرنے نہیں آیا ایسے ہی قرآن مجید سابقہ ام کی تاریخ بیان کرنے نہیں آیا۔ اگرچہ اس کے اندر سابقہ ام کے قصے بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ تاریخ کی کتاب نہیں۔ امام موصوفؒ کے نزدیک کسی مفسر، کسی قاری کے لیے کسی صورت میں جائز نہیں ہے کہ وہ ان قصص کے ذریعے تاریخی حقائق و واقعات کو تلاش کرے، کیونکہ ان تاریخی قصص کو بیان کرنے کا مقصد محض عظمت کو بیان کرنا یا حصول عبرت ہے۔ اسی لیے کسی بھی قصے میں ترتیب اور تفصیل کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا گیا۔ بلکہ قصے میں سے اسی بات کو ذکر کیا گیا ہے جس سے عبرت مقصود ہے۔ قرآن مجید کسی بھی قصہ کو بطور قصہ ذکر نہیں کرتا کہ اس کی جزئیات کی تفصیل بتائے۔ بعض افراد قرآنی قصص کو تاریخی کتب کے قصوں کی طرح بنا کر پیش کرتے ہیں اس کے لیے وہ مختلف روایات سے مدد لیتے ہیں۔ یہ نظر اس بات کے وہ روایت ضعیف ہے یا موضوع ہے۔ یہ طریقہ سنت اللہ کی مخالفت ہے اور قلوب کو فصاحت سے پھیرتا ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کے مقصود و حکمت کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ قرآنی قصص کا مقصد یہ نہیں کہ آپ ان کو بطور تاریخی واقعہ کے لیں یا آپ اس واقعہ کی جزئیات پر یقین کر کے عقیدہ کا جزو بنالیں۔ قرآن صرف گزشتہ اقوام کے اچھے و برے عقیدے، سچ و جھوٹ کی تہلیل اور ان کی نفع مند و نقصان دہ عادت کو بیان کرتا ہے تاکہ عبرت حاصل ہو۔ قرآن ان قصوں کے بیان میں اپنے مقاصد ہدایت و عبرت سے تجاوز نہیں کرتا۔ انہی تک محدود رہتا ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ عبارت، سیاق و سباق اور اسلوب نظم میں

ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو اچھی چیز کے حسن اور بری کے برا ہونے پر دلالت کریں اسی لیے کسی قوم کے حالات کو بیان کرنے کے لیے ایسی تعبیرات سے مدد لی جاتی ہے جو اس قوم کے ہاں مستعمل ہوں اگرچہ وہ تعبیرات درحقیقت غلط ہوں۔ جیسے قرآن مجید میں:

”کَمَا يَقُولُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ“ (۶)

”دوسرا قول رہانی میرے۔ ”بلغ مطلع الشمس“ (۷)

یہ اسلوب معروف ہے۔ جیسا کہ انگریزی و عربی کتب جب خصوصاً وہ مصر و یونان کے قصبے بیان کرتے ہیں تو ان کتب میں مختلف غیر و شر کے معبودوں کا تذکرہ کرتے ہیں حالانکہ مصنفین ان بت پرستانہ خیالات کا اعتقاد نہیں رکھتے۔ ہم سورج کے غروب ہونے کو ان الفاظ میں تعبیر کرتے ہیں کہ سورج مغرب میں ڈوب گیا حالانکہ ہمارا یہ عقیدہ نہیں کیونکہ سورج کبھی ڈوبتا نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے علاقے میں نظر آ رہا ہوتا ہے۔ اور ساحل کے قریب رہنے والے افراد غروب آفتاب کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ سورج پانی میں ڈوب گیا حالانکہ ان کا اعتقاد یہ نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف نظر آنے والی چیز کو اپنے لفظوں سے تعبیر کر رہے ہیں۔

امام موصوفؒ کے نزدیک، قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دینی نصوص میں جو اشارات کائنات، اس کے علوم کے بارے میں ہیں یا جو قصبے مختلف اقوام کے بیان کیے گئے ہیں ان کا مقصد نہ تو علمی حقائق کو ثابت کرنا ہے اور نہ ہی تاریخی واقعات کو ثابت کرنا ہے۔ بلکہ ایسا خاص دینی تصور پیش کرنا بھی مقصود نہیں جس پر ان علوم کے حقائق اور نظریات کی بنیاد رکھی جائے۔ بلکہ یہ واجب ہے کہ ان تمام علوم میں عقل اور تجربہ کو ہی مرجع بنایا جائے یہی اسلام اور قرآن کا مدعا ہے۔ ان حقائق کو دیکھتے ہوئے مفسرین پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے اس کے علمی و تاریخی اشارات کو اس انداز سے بیان نہ کریں جس سے عقل سلیم ایسی زنجیروں میں جکڑی جائے جو کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو عقل کو تدبر، غور و فکر کے لیے آزاد چھوڑتے ہیں۔

امام موصوفؒ نے تفسیر قرآن مجید جو موقف اختیار کیا ہے یہ منطکین فلاسفہ کے بہت قریب ہے۔ خصوصاً معتزلہ کے بہت قریب ہے جن کے ہاں بھی عقل کا مرتبہ بہت بڑا ہے۔ یہ حضرات اور امام موصوفؒ ان تمام نتائج جن تک انسانی عقل رسائی حاصل کرتا ہے کو ذات باری تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ قرار دیتے ہیں۔ اس کو الفاظ دیگر یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ عقل کا راستہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی معرفت کا راستہ ہے کیونکہ عقل انجام کار اللہ تعالیٰ تک پہنچا دے گی۔

امام موصوفؒ کے نزدیک، اسلام ایک عقلی مذہب ہے یعنی عقل اس کے دینی اور دنیوی اطراف میں حاکم اور سردار ہے۔ امام موصوفؒ نے اس حقیقت پر بہت زیادہ دلائل دیئے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ امت مسلمہ اس حقیقت کے بارے میں مختلف طبقات میں تقسیم ہو گئی۔ بعض افراد امت نے اس موقف کو بخوبی سے رد کر دیا۔ بعض اس حقیقت کے بارے میں تذبذب کا شکار ہو گئے یعنی تسلیم کرنا بھی چاہتے ہیں اور کرتے بھی نہیں ان میں سے تیسرا طبقہ وہ ہے جو اس موقف اور حقیقت کو سننے سے بھی ڈرتا ہے۔ اور وہ ڈر یہ ہے کہ اگر ہم نے اس کو سن لیا تو کہیں عقل اس کو تسلیم نہ کر لے اور ہم دائرہ ایمان سے نکل جائیں۔ جیسا کہ کفار مکہ نے کہا تھا:

لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلکم تغلبون (۸)

یہ حقیقت کسی صورت میں جھٹلائی نہیں جاسکتی کہ اسلام نے عقل کو میزان عادل قرار دیا ہے جس کے ذریعے تصورات اور مشاہدات کو تولا جاتا ہے۔ اور تصورات و تصدیقات کی انواع میں تیزری جاتی ہے۔ جب حقائق کا پلڑا جھک جائے گا تو خود بخود اوہام کا پلڑا اڑنے لگے گا۔

اگر ہم احادیث نبوی ﷺ میں غور کریں تو یہ بات کہ عقل میزان عدل ہے روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ ذیل میں ہم چند ایسی احادیث کا تذکرہ کریں گے جن سے معلوم ہو جائے گا کہ عقل دینی و دنیوی معاملات میں میزان عدل ہے اور امام موصوفؒ کے نظریہ کی تائید بھی ہو جائے گی۔ اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ امام موصوفؒ کا یہ عمل ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے عقل کے استعمال پر قدغن لگا دی گئی تھی اور اس کو صرف دنیوی کاموں تک محدود کر دیا گیا اور دینی معاملات میں عقل کے استعمال کو حادوز نقدہ شمار کیا جا رہا تھا۔

غزوہ خندق کے بعد حضور علیہ السلام کو بنو قریظہ کا محاصرہ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اس موقع پر حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ کوئی عصری نماز نہ پڑھے مگر بنو قریظہ کے احاطہ میں۔ اس حکم کے ملنے کے بعد بعض صحابہؓ نے وقت کی تنگی کی وجہ سے راستے میں نماز پڑھ لی کیونکہ عقل کے مطابق حکم کا مقصود جلدی پہنچنا ہے۔ نہ یہ کہ نماز کو ہی قضا کر دیا جائے اور بعض نے نہیں پڑھی۔ لیکن جب رسول اللہ ﷺ کو اس بات کا علم ہوا تو آپ ﷺ نے نماز پڑھنے والوں کو کوئی ملامت نہیں کی ان کے استعمال عقل کو درست قرار دیا۔ (۹)

حدیث پاک میں ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میری والدہ نے منت مانی تھی حج کرنے کی لیکن ان کا انتقال ہو گیا ہے کیا میں ان کی طرف سے حج ادا کر سکتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تیرا کیا خیال ہے کہ اگر اس پر قرض ہوتا تو اس کو ادا کر دیتی؟ اس عورت نے کہا بے شک میں ادا کر دیتی۔ حج بھی قرض ہے۔ لہذا اس کو بھی ادا کر۔ اس حدیث میں بھی استعمال عقل کی ترفیع دی گئی ہے۔ اور اس کو دینی مسئلہ میں معتبر قرار دیا گیا ہے۔ (۱۰)

حضرت عمرو بن العاصؓ کو دوران سفر غسل کی حاجت تھی لیکن سخت سردی کی وجہ سے تیمم کر کے نماز پڑھا دی جس پر بعض نے اعتراض کیا۔ (۱۱) جب یہ خبر حضور علیہ السلام تک پہنچی تو حضرت عمروؓ نے اپنا عذر بیان کر دیا کیونکہ اس معاملہ میں عقل کو استعمال کیا کہ سخت سردی کی بناء پر غسل کرنا ہلاکت میں ڈال سکتا ہے۔ اس پر آپ ﷺ نے ان کی کوئی گرفت نہ کی جو کہ استعمال عقل کے جواز پر دلالت کرتی ہے ان احادیث کے علاوہ بھی بہت ساری احادیث ہیں جن سے عقل کا میزان عدل ہونا معلوم ہوتا ہے۔

عقل دینی اور دنیوی دونوں قسم کے امور میں معیار اور کسوٹی ہے جس کے ذریعے ان امور کو پرکھا جاسکتا ہے۔ اس کی بہت بڑی دلیل عقائد اسلام ہیں۔ اسلام کے بنیادی دو عقائد ہیں: (الف) الوہیت (ب) رسالت محمدی ﷺ ان دونوں کی تصدیق عقل پر موقوف ہے۔

امام موصوفؒ کے نزدیک یہ دونوں عقائد عقل پر موقوف ہیں ان کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ پہلے عقیدے یعنی اللہ تعالیٰ کی تصدیق اور اس کی توحید کی تصدیق میں اسلام عقلی دلیل کے سوا کسی دلیل پر اعتماد نہیں کرتا۔ سوائے چند لوگوں کے جن کی رائے

معتبر نہیں تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نبوت کے اعتقاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا اعتقاد ضروری ہے کیونکہ رسولوں پر ایمان لانا اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد ہی ممکن ہے۔ رسولوں کے کلام اور کتب سماویہ سے ایمان باللہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ عقلاً محال ہے کہ آپ وجود اللہ کی تصدیق سے پہلے اس کی کتاب پر ایمان لائیں۔

اہل علم کے نزدیک مکلف پر سب سے پہلے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ اعتقاد باللہ کے حصول کے لیے غور و فکر کرنا ہے ایمان باللہ سے انسان ایمان بالرسول اور ایمان بالکتب تک پہنچتا ہے۔

اسلام کی دوسری دعوت رسالت محمدی ﷺ کی تصدیق ہے۔ اس میں بھی اسلام خرق عادت فعل کے ذریعے دلیل دیتا ہے۔ اور خبر متواتر کے مطابق قرآن مجید ہی وہ خرق عادت چیز ہے۔ قرآن مجید لوگوں کو ان کی عقل کے ذریعے اپنے اندر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اس کے بارے امام موصوف کے الفاظ ہیں:

”قرآن مجید ایسا معجزہ ہے۔ جس کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے اور غور کرنے والا اس کو پہچان لے گا۔

قرآن مجید میں غور و فکر کو روا رکھا گیا ہے۔ اور اس کے مضامین کو پھیلانے کا حکم دیا گیا ہے قرآن مجید میں عقل کا وافر حصہ ہے جو کم نہیں ہو سکتا۔“ (۱۲)

یہی وہ موقف ہے جو اسلام کو باقی ادیان سے ممتاز کرتا ہے اور اس کی تہذیب و ثقافت کو دوسری تہذیبوں سے جدا کر دیتا ہے۔ دوسرے ادیان میں دین و عقل میں منافات ہے جو دور نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ اسلام میں دوسرے ادیان کے مقابلے میں عقل و دین میں اتصال اور چوٹی دامن کا ساتھ ہے۔ حتیٰ کہ اسلام عقل کو کائنات اور اصول دین میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اہل کتاب اپنے عمل اور قول سے اس بات پر متفق ہیں کہ عقل و دین ایک دوسرے کی ضد ہیں یہ اکٹھے نہیں ہو سکتے اور ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ کبھی ان میں اتفاق نہیں ہو سکتا۔ ایسے ہی وہ تمام نظریات جو عقل کا نتیجہ ہیں اور نصوص سے ثابت نہیں۔ یہ اہل کتاب کے ہاں باطل ہیں۔ قرآن مجید کے مطالعہ کے دوران آپ کو جابجا غور و فکر کی دعوت ملے گی اور اس کے اسرار و رموز کو تلاش کرنے کا حکم ملے گا۔ چند آیات کا تذکرہ ہم یہاں کیے دیتے ہیں:-

قل انظروا ماذا فی السموات والارض (۱۳)

افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها (۱۴)

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت (۱۵)

قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق (۱۶)

اس کے علاوہ اور بہت ساری آیات ہیں۔ قرآن مجید میں کسی چیز کا کثرت سے ذکر اس کے اہم اور با عظمت ہونے کی دلیل ہے۔ تخلیقات میں غور و فکر پر آمادہ کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ انسان بقدر وسعت کائنات کے اسرار و رموز سے واقف ہو کر ایسے علوم وضع کر سکے جس سے انسانی معاشرہ ترقی کی میسر حیاں چڑھ سکے اور اس کے ساتھ ساتھ اس تھلید فاسد کا معارضہ کیا گیا ہے جس پر اہل کتاب اڑے ہوئے ہیں اور اس کی وجہ سے وہ ان اشیاء سے متنبہ نہیں ہو سکے جن سے انتفاع کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ اگر

مسلمان عقل کے بارے میں اسلام کے نظریہ کو پہچان لے اور تمام دینی و دنیاوی امور کو اس کے ذریعے پرکھے تو وہ دنیا میں ممتاز مقام حاصل کر سکتا ہے اور اس کی تہذیب بھی دوسری تہذیبوں سے ممتاز ہو جائے گی۔ اور یہی اسلام کا موقف و مقصد ہے کہ مسلمان اور مسلم تہذیب کو دوسروں سے ممتاز مقام و مرتبہ حاصل ہو۔

امام موصوفؒ نصوص منقولہ کے بارے تقسیم کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک نصوص کی دو اقسام ہیں: (۱) جو نصوص قرآن مجید میں منقول ہیں (۲) دوسری نصوص جو قرآن مجید کے علاوہ ہیں یعنی احادیث۔ دوسری قسم کی نصوص سے متعلق امام موصوفؒ کی رائے ہے کہ ان کا مرتبہ عقل سے زیادہ نہیں کیونکہ وہ نصوص جن راویہ و رجال کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں ہمیں ان کے بارے کوئی معلومات نہیں اور نہ ہی ہم ان مروی نصوص کو ایسی دلیل قرار دے سکتے ہیں۔ جس کا مرتبہ عقل سے زیادہ ہو۔ کیونکہ عقل انسانی قویٰ میں سے مطلقاً افضل ہے۔ ان نصوص کی حیثیت کے بارے امام موصوفؒ ایک ہندوستانی عالم سے گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ایسی سند کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کے رجال، ان کے احوال اور ثقافت و ضبط میں ان کے مرتبہ سے میں واقف نہیں ہوں۔ یہ تو محض نام ہیں جن کو مشارح نے اوصاف کے ذریعے قبول کر لیا ہے اور ہم ان کی اس میں تقلید کر رہے ہیں۔ حالانکہ ہمارے پاس ان کے بارے گفتگو کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔“ (۱۷)

اس باب میں جس میں اکثر اخبار آحاد داخل ہیں اور یہی احادیث سب سے زیادہ ہیں یعنی اخبار آحاد کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ امام موصوفؒ اس باب میں راوی کی ثقاہت پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ کثرت کا مطالبہ کرتے ہیں جو ثقاہت کو مضبوط کر سکے۔ کیونکہ امام موصوفؒ کے نزدیک جب راوی کسی روایت کو نقل کرتا ہے تو وہ ایک خاص حالت میں ہوتا ہے اور کسی کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ راوی کی اس خاص حالت سے واقف ہو سکے۔ یہاں تک کہ وہی حالت اس غیر کے لیے بھی پیدا ہو جائے۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ اس راوی کے احوال اخلاق، ذاتیات وغیرہ سے واقف ہو ہر راوی کے بارے ان تمام باتوں سے واقف ہونا امر محال ہے۔ لہذا اب ہمارے پاس ایک ہی راستہ ہے کہ ہم ان نصوص کو قرآن مجید پر پیش کریں۔ اگر وہ نص قرآن مجید کے موافق ہے تو قائل اعتماد و حجت ہے اور اگر قرآن مجید کے مخالف ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ اگر وہ نص ان دونوں حالتوں سے باہر ہے یعنی وہ نص قرآن کے موافق ہے نہ مخالف۔ اس صورت میں اس کو عقل پر پیش کیا جائے گا۔

جیسا کہ عقائد و توحید کے معاملات اخبار آحاد سے ثابت نہیں کیے جاسکتے اگرچہ وہ اخبار آحاد صحیح کیوں نہ ہوں کیونکہ اخبار آحاد کا دائرہ کار عملیات تک محدود ہے۔ عقائد اس کے دائرہ کار سے خارج ہیں۔

قرآنی نصوص کے متعلق امام موصوفؒ کا موقف بالکل واضح ہے۔ ان نصوص میں وہ کسی قسم کے شک و شبہ کے اندر مبتلا نہیں۔ انہوں نے قرآن مجید کے بارے ایسا موقف قائم کیا ہے جس کو اختیار کرنے سے انسان اپنی عقل کے ذریعے قرآن مجید سے راہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ وہ موقف یہ ہے کہ قرآن مجید سب سے پہلے دین کی کتاب ہے۔ اگر اس میں کہیں کائنات یا طبیعت کے حلق گفتگو کی گئی ہے تو وہ محض نصیحت اور عبرت کے لیے ہے۔ قواعد علیہ کو ثابت کرنا یا کسی فطرت کے بارے خاص اعتقاد کو لازم کرنا مقصد نہیں ہے۔

امام موصوفؒ نے قرآنی آیت جس میں تخلیق آدمؑ کا تذکرہ ہے کے بارے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں نے اس آیت کی تکذیب کی ہے کیونکہ ان کے علم کے مطابق تخلیق انسان ایسے نہیں ہوئی۔ لیکن ان کا آیت کی تکذیب کرنا درست نہیں کیونکہ آیت کا مقصد تخلیق انسان کی ابتداء بیان کرنا نہیں بلکہ اس کے الٰہی مقاصد ہیں ہدایت، صحت اور عبرت وغیرہ۔ تاکہ انسان کے اندر موجود قوت خیر اور قوت عاقلہ متحرک ہو اور اپنی مادی و حقیقی سعادت کو حاصل کر سکے۔

اگر امام موصوفؒ کے موقف پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ امام نے نصف موقف سلفیوں سے اور نصف موقف فلاسفہ سے لیا ہے۔ گویا کہ ان کا موقف ”سلفی فلسفی“ کا ہے۔ نہ تو انہوں نے بالکل سلفیوں کا موقف اختیار کیا کہ جنہوں نے سابقہ لوگوں سے منقول نصوص کو اس قدر اہمیت دی کہ ان کو عقل سے بڑھا دیا اور عقل کی کسوٹی پر رکھے بغیر مطلب و یا بس کو قبول کر لیا۔ اور نہ ہی بالکل فلاسفہ کے موقف کو اختیار کیا ہے۔ کہ جنہوں نے صرف عقل کے راستے کو اختیار کیا اور بغیر فرق کیے تمام نصوص کو رد کر دیا بلکہ انہوں نے نصوص کو تقسیم کیا ہے کہ بعض نصوص متواتر ہیں جن میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ جیسے قرآن مجید۔ اور بعض نصوص ایسی ہیں جو رواد کے واسطے سے پہنچی ہیں لہذا ان کی اسناد کے تحقق کو معلوم کرنا ہمارے بس میں نہیں۔

اگر ہم دین اسلام کو اس طرح سمجھنا چاہتے ہیں جو ابتداء میں نازل ہوا تھا۔ جو قرون اولیٰ کے زمانے میں تھا جس میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا تھا تو ہمیں امام موصوفؒ کے سنہری اقوال کو سمجھنا پڑیگا۔ قرون اولیٰ میں بھی اسلام کو یکھے کا یہی طریقہ تھا۔

حوالہ جات

- ۱۔ رضا رشید سید، مجلہ ”المنار“ مطبوعہ المنار مصر، ۱۹۶۸ء، جلد ۸، ص ۸۸۱
- ۲۔ ایضاً ص ۸۸۱
- ۳۔ محمد حماد، ذاکر ”الاعمال الکاملہ لامام محمد عبدہ“ دار الشروق، بیروت ۱۹۹۳ء، جلد ۳، ص ۲۳۱
- ۴۔ حمادی، احمد بن محمد بن سلامہ، ابو جعفر، ”شرح مشکل المنار“، موسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۴۱۵ھ، حدیث ۱۷۲۰، جلد ۳، ص ۲۲۳
- ۵۔ مجلہ ”المنار“، جلد ۱، ص ۲۸۶
- ۶۔ بقرہ ۱۰، ۲۷۵
- ۷۔ کہف: ۱۸، ۹۰
- ۸۔ حم ۱۳، ۲۶
- ۹۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، ابو عبد اللہ، ”المجامع الصحیحہ“، قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی، ۱۹۵۶ء، جلد ۲، ص ۱۵
- ۱۰۔ ایضاً، جلد ۳، ص ۱۸
- ۱۱۔ احمد امام، مستند احمد، موسسۃ الرسالۃ بیروت ۲۰۰۱ء، جلد ۲۹، ص ۳۳۶
- ۱۲۔ مجلہ ”المنار“، جلد ۵، ص ۳۳۱
- ۱۳۔ حج ۲۲، ۳۶
- ۱۴۔ غاشیہ، ۸۸: ۱۷
- ۱۵۔ ص ۲۹، ۲۰
- ۱۶۔ غاشیہ، ۸۸: ۱۷
- ۱۷۔ ”الاعمال الکاملہ لامام محمد عبدہ“، جلد ۳، ص ۱۹۸

سیرت نگاری۔ بین الاقوامی زبانوں میں

(انگریزی، جرمنی، فرانسیسی)

ڈاکٹر شیماز بانی

اسٹنٹ پروفیسر، بی ایم سی ایچ گورنمنٹ کالج، کراچی

Abstract

This article proposes to reintroduce the Orientalists belonging to Europe and America who chose the life and achievements of our Holy prophet as a subject of their work and writings. Despite a reflection of bias and spite of source of the orientalists in their work against Islam and the prophet (peace be upon him) much informative can be found in the reasonable stock created by them, from historical point of view.

Approach of orientalists in different eras was divergent resulting variety in knowledge, experience, reasoning pattern, and religious beliefs, and accordingly standard of their work differs from each other. Before orientalist movement also the west was biased against Islam for about four hundred years after the emergence of Islam.

In seventeenth century the orientalists started framework their research work in the context of Arabic work on Islam. In eighteenth century some of the orientalists tried to be just and fair in dealing with the material of Islamic history and considered it objectively and they gracefully admired that was admirable.

Key words: Sirah writings, Orientalism, Orientalists

مشرق و مغرب کی اکثر علمی زبانوں میں رسول اللہ ﷺ کی سیرت مبارک پر مختلف ضخامت کی بے شمار کتابیں لکھی گئیں ہیں۔ غیر مسلموں کا سیرت نبوی کے ساتھ شوق و دلچسپی زیادہ تر اس وجہ سے ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کے حالات زندگی کے بارے میں معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

عربی ادب کے تین میدان ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے اعمال و اقوال کی ترویج و تفسیح کرتے ہیں۔ یعنی حدیث، سیرت اور تفسیر۔ ان میں سے ہر ایک کا بنیادی عنصر ”شخصی روایت“ ہے جو تینوں میں ایک ہی طرح آتی ہے یعنی متن حدیث کو سلسلہ اسناد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ مگر تینوں موضوعات کی کتابیں جو ان روایات پر مشتمل ہوتی ہیں، ان کو مختلف ڈھنگ سے پیش کیا جاتا ہے۔

☆ حدیث کے مجموعے ان روایات کو موضوعاتی تقسیم سے ترتیب دیتے ہیں، یا پھر اصحاب رسول کے ناموں سے جن تک سلسلہ اسناد پہنچتا ہے۔

☆ سیرۃ کی کتابیں جن میں یہ روایات حوادث کی تاریخی ترتیب سے آتی ہیں۔

☆ تفسیر بالجہ ریث میں ان روایات کو ان آیات قرآنی کے لحاظ سے مرتب کیا جاتا ہے جن سے یہ متعلق ہوں۔ (۱)۔

مستشرقین کا نام علمی اور دینی حلقوں میں خاصا مشہور و متعارف ہے۔ گزشتہ صدیوں کے مقابلے میں مستشرقین کے بارے میں صورتحال اب کافی مختلف ہو چکی ہے۔ ایک وہ زمانہ بھی گزرا ہے جب پیغمبر اسلام اور اہل اسلام کے لئے مستشرقین کا تعصب و ظلم اپنی انتہا پر تھا۔ جب ان کا مشنری جذبہ اور جوش عداوت ان کو حقائق سے بے پروا کر رہا تھا۔ استشرق (Orientalism) اور مستشرق (Orientalist) کی اصطلاحیں انہی اعتبار سے بہت زیادہ قدیم نہیں ہیں بلکہ انگریزی زبان و ادب میں ان کا استعمال اپنے مخصوص اصطلاحی معنوں میں اٹھارویں صدی کے آخر میں شروع ہوا۔ (۲)

آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کی تصریحات (ص ۱۰۳۶) کے مطابق مذکورہ بالا دونوں الفاظ (Orient) سے مشتق ہیں جس کے معنی ”شرق“ یا ”مشرق“ یا ”جہاں سے سورج طلوع ہوتا ہے“ کے ہیں۔ جبکہ (Orientalism) مشرقیت یا اشراق کے معنی رکھتا ہے۔ مولوی عبدالحق کے مطابق (Orientalist) سے مراد وہ شخص ہے جو مشرقی زبانوں، علوم و فنون، آداب و ثقافت اور تہذیب و تمدن وغیرہ پر عبور رکھتا ہو یعنی ماہر مشرقیات ہو۔

مستشرقین کا رویہ ہر زمانے میں یکساں نہیں رہا اور اسی لئے ان کے ہاں علم، تجربہ، انداز استدلال، مذہبی حیثیت اور وابستگی کے مختلف انداز نظر آتے ہیں اور اسی لحاظ سے ان کے فکرو فن اور تحقیق و تالیف کا معیار بھی الگ الگ ہے۔

استشرق کے ایک تحریک کی شکل اختیار کرنے سے پہلے بھی اہل مغرب کا رویہ بغض و عداوت کا رہا اور یہ سلسلہ ظہور اسلام کے بعد سے کوئی چار سو سال تک جاری رہا۔ سولہویں صدی عیسوی میں ایک مرحلہ وہ آیا جب عیسائیوں کے مختلف فرقوں کا اتحاد ہوا اور ایک متحدہ رویہ کی تھولک چرچ کی بنیاد رکھی گئی۔ یہ بھی طے پایا کہ اسلام اور پیغمبر اسلام کے خلاف محاذ کو تحقیق و تدریس سے منسلک کر دیا جائے اور مغربی دنیا کے اہل علم و دانش علمی میدان میں اس محاذ پر کام جاری رکھیں گے۔ لہذا اب ایک شخص ”سیمیا پوسٹل“ (Guillaume Postel) سامنے آیا جو کہ تحریک استشرق کا باوا آدم سمجھا جاتا ہے اور اس نے اس تحریک کو منظم کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا، اس نے استاد لسانیات کے حوالہ سے اہم خدمات انجام دیں۔ پوسٹل فرانسیسی مستشرق تھا۔ اس کا زمانہ (۱۵۱۰ء-۱۵۸۱ء) ہے۔ پوسٹل ہی کے لئے ۱۵۳۹ء میں کلیہ فرانس (College de france) قائم کیا گیا اور وہ عربی کی پہلی کرسی صدارت پر فائز ہوا۔ پوسٹل کے کام کو اس کے شاگرد جوزف اسکالجر (Joseph Scaliger) نے آگے بڑھایا۔ بہر حال ۱۵۸۶ء میں عربی مطبوعات کا سلسلہ یورپ میں شروع ہوا۔ (۳)

اس طرح دو باتیں سامنے آتی ہیں:

- ۱۔ یہ کہ سولہویں صدی عیسوی میں باقاعدہ طور پر تحریک استشرق (Orientalism) کا آغاز ہوا۔
 - ۲۔ اس تحریک کی شروعات خالص مسیحی مشنری اور کلیسائی پس منظر میں ہوئی، جس کا اثر بعد میں بھی جاری رہا۔
- ۱۶۳۸ء میں ایڈورڈ پوکاک (Edward Pococke) جو ایک انگریز مستشرق تھا اس کو آکسفورڈ میں شعبہ عربی کا صدر نشین بنایا گیا، اس کا زمانہ ۱۶۹۱ء۔ ۱۶۰۳ء ہے۔

اس سترہویں صدی کی ایک خاصیت مولانا شبلی نعمانی نے یہ بیان کی ہے کہ اس میں سنے سنائے عامیانہ خیالات کے بجائے مستشرقین کے تحقیقی مواد میں کسی قدر تاریخ اسلام و سیرت پیغمبر کی بنیاد عربی ماخذوں پر قائم کی گئی۔ یہ تبدیلی اس لئے آئی کہ اب یورپ میں عربی زبان سے واقفیت اور عربی تصانیف کے مندرجات اور عربی مصادر نے روشنی پیدا کی اور اس تضاد کو سمجھا جانے لگا جو سیاحوں کے سفر ناموں کے اندراجات اور تصورات اور اصل حقائق کے مابین پایا جاتا تھا۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے دوران بھی تحریک استشرق اق مازل ارتقا طے کرتی رہی اس صدی میں مستشرقین کے رویے میں کچھ ہلک پیدا ہوئی۔ اس ہلک کا مطلب یہ ہے کہ ان مستشرقین میں سے چند کا رویہ نسبتاً انصاف پسندی کا ہو گیا، اور انھوں نے اپنے دل و نگاہ میں گنجائش پیدا کر کے معروضیت (Objectivity) اور توصیف و مدح اسلام (Admiration) میں بخل سے کام نہ لیا۔ اس دور میں سب سے پہلے ایک ولندیزی مستشرق ریلان (H. Reland) نے ۱۷۰۳ء میں "De Religione Mohammadica" کے نام سے تصنیف لکھ کر اس رویہ کی ابتداء کی اور اپنے ہم مشربوں سے مطالبہ کیا کہ ہم مشرق کو اس کے اپنے اصل ماخذ کے ذریعے ہی سمجھ سکتے ہیں۔" اور "تاریخی انصاف کے ترازو میں ہمیں اسلام کو بھی تولنا چاہئے۔" (۳)

اس صدی میں مستشرقین کی ذاتی و انفرادی کوششوں کے علاوہ سرکاری اور اجتماعی سطح پر بھی سرگرمیاں منظم کی گئیں، بقول مولانا شبلی نعمانی "یہ وہ زمانہ ہے جب یورپ کی سیاسی قوت، اسلامی ممالک میں پھیلنے شروع ہوئی، اس نے (Orientalists) کی ایک بڑی جماعت پیدا کر دی جنھوں نے حکومت کے اشارے پر اسی مشرقیہ کے مدارس کھولے، مشرقی کتب خانوں کی بنیادیں ڈالیں، ایسی نایاب سوسائیلیاں قائم کیں... اور بخل تصنیفات کا ترجمہ شروع کیا۔"

یورپ میں بھی مسلمانوں کے سائنسی علوم پر علمی و تحقیقی کام کی غرض سے پیرس میں ۱۷۹۵ء میں ایک ادارہ اکیول دے لوگ اور بخل و پوانت، "Eco. le des langues Orientales vivantes" قائم کیا گیا۔ جس کے معنی THE SCHOOL OF ALIVE EASTERN LANGUAGES ہیں۔ (۵)

اس صدی عیسوی میں اس تحریک کے حوالے سے یہ بھی اہم خاصیت ہے کہ باقاعدہ استشرق (Orientalism) اور مستشرق (Orientalist) کی اصطلاحات کا رواج عام ہوا چنانچہ برطانیہ میں ۱۷۹۹ء اور فرانس میں ۱۷۹۹ء میں مستشرق کی اصطلاح رائج ہوئی۔ جس کے ساتھ ایک مخصوص تصور اور رویہ (Discipline) نے جنم لیا۔ (۶)

انیسویں صدی عیسوی میں مستشرقین کے رویہ اور سلوک کی وہ یکسانیت نظر نہیں آتی جو پہلے ان کا خاصہ تھی۔ مستشرقین کی نوجوان نسل، زمانے کے حالات و مسائل کے پیش نظر ذہن و فکر کی نئی تبدیلیوں سے دوچار ہو رہی ہے۔ جس کا عمومی سبب یہ ہے کہ اب

طاقت و قوت کے سارے اوزان و پیمانے بدل گئے ہیں۔

جب تک یورپ مسلمانوں کے ساتھ سیاسی لحاظ سے برسرِ پیکار رہا برطانوی اور فرانسیسی مستشرقین کا رویہ مخالفانہ اور غیر ہمدردانہ رہا۔ جبکہ اس دور میں امریکی مصنفین عام طور پر ہمدردی کا رویہ رکھتے رہے لیکن انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں امریکی مصنفین اسلام کے بارے میں کم ہمدرد ہو گئے جبکہ یورپی اب غیر متعلق اور بے پروا نظر آتے ہیں۔ کرداروں کا یہ فرق ۱۹۵۵ء کے لگ بھگ اختیار کیا گیا۔

دور جدید میں یہ علمی تحریک میڈیا کی وجہ سے ایک اور جہت اختیار کر گئی جس میں ٹی وی۔ ویب۔ نیٹ بھی اس تحریک کا حصہ بن گئے اور اسلام مخالف و حامی دونوں قسم کے کام سامنے آتے رہے اس کا سب سے بڑا فرق یہ پڑا کہ اب تحریک کے مخاطب کی تعداد میں بہت اضافہ ہوا اور یہ تحریک صرف علمی نہیں بلکہ جذباتی اور نفسیاتی صورت بھی اختیار کر گئی۔ جس کا مقصد فکری بحث نہیں بلکہ اشتعال پذیری بن گیا جس کی مثال خاکے، توہین رسول کے مرکب مصنفین کی تخلیقات کی پذیرائی وغیرہ ہے۔ مگر اس سب کے ساتھ وہ علمی و فکری کام بھی ضرور جاری رہا جو صدیوں کا تسلسل ہے۔ دور جدید کے مستشرقین میں سے چند اہم نام ہیں:

☆ کیرن آرم اسٹرانگ (Karen Armstrong) جن کی کتاب "Islam A short History" لندن سے ۲۰۰۰ء میں شائع ہوئی۔ ایک اور اہم کتاب "Muhammad: A Biography of the Prophet" بھی ہے جو رسول اللہ ﷺ کی سوانح پر ہے۔

☆ ہاؤٹنگ (G.R. Hawting) یہ ایک انگریز مستشرق ہیں جس کی دو اہم کتابیں "Approches to the Quran" ۱۹۹۳ء میں لندن سے شائع ہوئی۔ اور دوسری کتاب "The Idea of Idolatry and the emergence of Islam" ہے جو کیمبرج یونیورسٹی پریس سے ۱۹۹۹ء میں شائع ہوئی۔

☆ این میری شیمل (Anne marie Schimmel) یہ ہارڈ یونیورسٹی میں ہندو پاک کچھری پروفیسر ہیں ان کا کام جرمن زبان میں ہے۔ ان کی ایک اہم کتاب "And Muhammad is His messenger" ہے جو ۱۹۸۷ء میں شائع ہو۔ دیگر کتابوں میں "Mystical Dimension of Islam" اور "Islam in the Indian Subcontinent" ہیں۔

فرانسیسی، جرمن اور انگریز مستشرقین کا کام صدیوں پر محیط ہے اس بات سے قطع نظر کہ وہ اسلام کی مخالفت میں ہے یا حمایت میں، یہ کام دنیا کی علمی تحریک کے حوالے سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔

مستشرقین کے کام کے حوالے سے اس کاوش کا ذکر کرنا ضروری ہے جو ان علماء نے اسلام کے بنیادی مآخذوں کے تراجم کے سلسلے میں کیا ہے۔ جو حقدین کی مولفات پر مبنی ہے۔ یہ تراجم جرمن، فرانسیسی اور انگریزی زبانوں میں کیے گئے ہیں۔ چند کا ذکر یہاں کرتے ہیں:

☆ سیرت ابن ہشام: ابن اسحاق کی جو کتاب اولین مآخذوں میں شمار ہوتی ہے، یہ ابن ہشام کی نگین ہے جو "سیرت ابن ہشام" کے نام سے مشہور ہے۔ سیرت ابن ہشام کو سب سے پہلے جرمن مستشرق ویسٹن فیلڈ (Wustenfeld) نے ۱۸۶۰ء میں

گوٹنگن سے عربی میں شائع کیا۔ اس کتاب کا کئی بار ترجمہ ہوا ہے جس میں پروفیسر وائل (Gustav Weil) نے ۱۸۶۳ء میں اس کا جرمن میں ترجمہ شائع کیا اور پھر اس کے نوے سال بعد پروفیسر الفریڈ گیوم (Alfred Guillaume) نے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

☆ کتاب المغازی مؤلف الواقدي: جرمن مستشرق ویل ہائی ڈن (Well Hausen) نے کتاب کا جرمن ترجمہ ۱۸۸۲ء میں برلن سے شائع کیا تھا۔ بعد میں انگریزی زبان میں آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے اسے تین ضخیم جلدوں میں ۱۹۶۳ء میں شائع کیا "Kitab al Maghazi of Al waqadi, Edited by J.W.B.Jones 3 vol" نام سے۔

☆ کتاب الطبقات الکبیر ابن سعد: ابن سعد کی اس لا جواب تالیف کو "طبقات ابن سعد" بھی کہا جاتا ہے۔ پروفیسر زخاؤ (Sachau) نے جرمن علماء کے تعاون سے اس کو آٹھ جلدوں میں شائع کروایا۔

☆ تاریخ الرسل والملوک مؤلف امام طبری: لائینڈن یونیورسٹی کے پروفیسر ڈی خوی (De Goeje) نے اس کو مکمل طور پر شائع کرنے کے لئے کمر بستہ باندھی اس کو بارہ جلدوں میں شائع کیا گیا۔ ۱۹۶۰ء میں بعد میں مصر سے تاریخ طبری کے جو نسخے چھپے وہ اس ہی ایڈیشن کی نقل ہیں۔ (۷)

☆ انگریز مستشرقین میں سے چند اہم نام اور ان کا کام
☆ سائمن اوکلے (Ocklay, S.) جس کا زمانہ ۱۶۷۸ء-۱۷۲۰ء تھا۔ ان کی کتاب "History of the Saraceni" ہے جو ۱۷۰۸ء سے ۱۷۱۸ء شائع ہوئی۔ یہ تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ (۸)

☆ ایڈورڈ گیبن (Gibbon, E.) کا زمانہ ۱۷۳۷ء-۱۷۹۴ء ہے۔ اس نے اپنی کتاب تاریخ زوال روم کے لئے خاص شہرت پائی۔ اس نے ۱۷۵۰ء میں یہ کتاب شائع کی۔

☆ ایڈورڈ ہنری پالمر (Palmar, E.H.) برطانوی مستشرق اور مشہور مترجم قرآن ہے۔ ترجمہ قرآن مطبوعہ آکسفورڈ ۱۸۸۰ء میں شائع ہوا۔ ان کا زمانہ ۱۸۳۰ء-۱۸۸۳ء ہے۔

☆ سر ولیم میور (Muir, W.Sir) مشہور انگریز مستشرق۔ اس کی تصنیف "The life of Muhammad From Original Sources" لندن سے شائع ہوئی۔

☆ مارگولیتھ (Margoliouth, D.S.) برطانوی مستشرق ہے۔ زمانہ ۱۸۵۸ء-۱۹۳۰ء ہے۔ اس کی کتاب "Mohammad and the Rise of Islam" نیویارک سے ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ مارگولیتھ نے اپنے مطالعہ سیرت میں آنحضرت ﷺ کو محض ایک سیاسی رہنما کی حیثیت سے ہی پیش کیا ہے۔ (۹)

☆ ولیم فٹکری واٹ (Watt, W.M.) انگریز مستشرق جس نے مطالعہ سیرت کے ضمن میں کئی کتابیں تحریر کیں۔ اس کی مشہور تصانیف میں: Muhammad at Madina (1956) London, Muhammad and Statesman (1961) London Mecca (1953) London شامل ہیں۔

- ☆ سر تھامس آرملڈ (Arnold, T.Sir) انگریز مستشرق۔ زمانہ ۱۸۶۳ء۔ ۱۹۲۰ء ہے۔ اس کی مشہور ترین کتاب "The preaching of Islam" ہے جو لندن سے ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی۔
- ☆ مارٹن لینگ (Pickthall M.W) زمانہ ۱۸۷۵ء۔ ۱۹۳۶ء ہے۔ ان مشہور برطانوی شخصیت کے اہم کاموں میں ترجمہ قرآن اور اسلامی تہذیب پر خطبات شامل ہیں۔
- ☆ اسٹیٹ لین پول (Stainlay lane pole) مشہور برطانوی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۵۳ء۔ ۱۹۳۱ء، یہ مورخ ہے اور تاریخ مسلمانانِ اندلس، سلطنتِ ترکیہ پر کام کیا ہے۔
- ☆ نکلسن (Nicholson, R.A) مشہور برطانوی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۶۸ء۔ ۱۹۳۵ء ہے، اس کی متعدد تصانیف ہیں مگر سب سے مشہور تصنیف (A literary history of the Arabs' Newyork 1907) ہے۔
- ☆ گیب (Gibb H.A.R) مشہور مستشرق۔ جس کی اہم تصنیف (Muhammadanism- An Historical Survey) ہے جو لندن سے ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی۔ (۱۰)
- ☆ برنارڈ لوئیس (Lewis Barnard) عہد جدید کا مشہور انگریز مستشرق۔ اس کی تصانیف کثیر ہیں۔ اس کی مشہور کتابوں میں (Arabs in History) اور (Islam in History) شامل ہیں۔
- ☆ اسپرنگر (Sprenger, A.) مشہور برطانوی مستشرق ہے۔ یہ ان مستشرقین میں سے ہے جس نے سیرتِ نبوی کا مطالعہ طبعی اور نفسیاتی نقطہ نظر سے کیا ہے، اور بغیر اسلام کو محض ایک معاشی اور معاشرتی مصلح کی حیثیت سے اہمیت دی ہے۔ اس کی تصنیف 'Life of Mohammad' ہے جو ۱۸۵۱ء میں شائع ہوئی۔
- ☆ واشنگٹن ارونگ (Irving, W) معروف امریکی مستشرق۔ جس کا زمانہ ۱۷۸۳ء۔ ۱۸۵۹ء ہے۔ خصوصاً سیرتِ محمد اور خلفاء پر دو جلدیں تحریر کیں جو ۱۸۴۹ء۔ ۱۸۵۰ء میں شائع ہوئیں۔ ایک تصنیف کا نام 'Life of Muhammad' ہے جو نیویارک سے شائع ہوئی۔
- ☆ گیوم الفریڈ (Guillaume, A) انگریز مستشرق۔ اہم تصنیف ترجمہ میرۃ ابنِ ہشام - 'Life of Muhammad' 1955 Oxford uni press Oxford ہے۔
- ☆ میکڈونلڈ (Macdonald D.B) میکڈونلڈ کے لیکچرز نفسیاتی نقطہ نظر پر مبنی ہیں ان کی ایک اہم کتاب 'The religious Attitude and life in Islam' ہے جو شکاگو یونیورسٹی میں دیئے گئے لیکچرز پر مشتمل ہے اور یہ ۱۹۶۵ء میں بیروت سے شائع ہوئی۔ نیویارک سے ۱۹۱۱ء میں کچھ لیکچرز شائع ہوئے جو 'Aspects of Islam' کے نام سے کتابی شکل میں لائے گئے۔
- ☆ مارٹن لینگ (Martin lings) انگریز مستشرق۔ بعد میں مسلمان ہو گئے، کی مشہور کتاب 'The Prophet Muhammad' ہے۔
- ☆ حلی (Hitti, P.K) مشہور امریکی مستشرق ہے۔ جس کی مشہور کتاب 'تاریخِ عرب' ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی جس کا متعدد

زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

☆ ٹائمن بی (Toynbee, A.J) انگریز مستشرق۔ اس کی مشہور تصنیف 'A Study of History' لندن سے ۱۹۵۴ء کے دوران شائع ہوئی۔ (۱۱)

چھ اہم جرمن مستشرق اور ان کا کام

☆ ریسک (Reiske, J.J) جرمن مستشرق ہے۔ جس کا زمانہ ۱۷۱۶ء سے ۱۷۷۴ء ہے۔ وہ جرمنی کا کلاسیکی لسانی و لغوی اور عربی زبان کا اسکالر ہیں اور ان کو یونانی زبان و ادب پر سند مانا جاتا ہے۔

☆ ویل (Well, G) جرمن مستشرق۔ زمانہ ۱۸۰۸ء۔ ۱۸۸۹ء ہے۔ ان کی متعدد کتابیں ہیں جن میں عہد رسالت پر تین جلدیں، سیرت ابن ہشام کا جرمن ترجمہ 'Mohammad de prophet sein leban and scine' lechre, stuttgart 1843 محمد دے پرافٹ زین لے بان اُنڈ زائینے لیشرٹو اس کے علاوہ تاریخ الخلفاء اور مسلمانوں پر پانچ مجلدات بھی اس کے کام کا اہم حصہ ہیں۔

☆ گوٹے (Goethe) مشہور جرمن شاعر۔ اس کا زمانہ ۱۷۴۹ء۔ ۱۸۳۶ء ہے۔ اس کی اصل شہرت اس کی نظم 'Mahomet's Gesang' کے سبب ہوئی جو رسول کی زندگی پر مبنی ہے۔

☆ فلیشر (Fleischer, H.) جرمن مستشرق ہے۔ زمانہ ۱۸۰۱ء۔ ۱۸۸۸ء ہے۔ اس نے تاریخ ابی الفداء کو متن و ترجمہ اور تعلیقات و حواشی سے آراستہ کر کے لیمبرگ سے ۱۸۳۱ء میں شائع کرایا۔ ایک اور کتاب تاریخ عرب قبل از اسلام پر لکھی جو لیمبرگ سے اسی سال شائع ہوئی۔

☆ وٹسٹنفلڈ (Wustenfeld, F.) جرمن مستشرق۔ زمانہ ۱۸۰۸ء۔ ۱۸۹۹ء ہے۔ اس کی متعدد تصانیف ہیں جس میں تاریخ مکہ المکرمہ، سیرت ابن ہشام مع حواشی (تین جلدیں)، اراضی مدینہ منورہ، اور تاریخ اشراف مکہ وغیرہ ہیں۔ (۱۲)

☆ ایڈورڈ سخاؤ (Sachau, E) یہ مشہور و معروف جرمن مستشرق، یہ برلن میں مشرقی زبانوں کے کالج کے سربراہ اور زبان دان تھے۔ مولانا شبلی کے مطابق پروفیسر سخاؤ کی ہی کوششوں سے ابن سعد کی طبقات جیسی تصنیف سیرت پر شائع ہوئی۔

☆ فون کریمر (Von Kremer) یہ بھی مشہور مستشرق ہے۔ اس کا کام جرمن زبان میں ہے۔ اسلامی مصادر کی تقریباً بیس عربی کتابوں کو تلاش کر کے شائع کیا ان میں واقعی کی المغازی، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ قابل ذکر ہیں۔

☆ ویل ہائیڈن (Wellhausen, J) جرمن مستشرق ہے۔ اس کا زمانہ ۱۸۴۴ء۔ ۱۹۱۸ء ہے۔ اس نے بھی بے شمار تصانیف یادگار چھوڑیں ہیں جس میں محمد مدینہ میں، دین اسلام کے مطالعات، عہد نبوی میں دستور مدینہ، مکتبہ نبوی اور وفود وغیرہ۔

☆ گولڈزیہر (Goldziher, Y) انگریزی کا مشہور مستشرق ہے اس کا زمانہ ۱۸۵۰ء۔ ۱۹۲۱ء ہے۔ یہ کثیر تصانیف شخص ہے، قرآن، تفسیر، حدیث، سیرت پر بے شمار دراسات شائع کئے۔ اس کا تمام کام جرمن زبان میں ہے۔ اس کی مشہور تصنیف 'Muhammedanische Studien' محمدانیہ اسٹڈی ان دو حصوں پر مشتمل ہے جو ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی

تھی۔ (۱۳)

☆ جوزف شاخت (J. Schacht) ایک مشہور جرمن مستشرق ہے۔ یہ ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوا۔ اسلام اور علوم اسلامی پر متعدد تصانیف ہیں مگر اصل کام قانون اور اصول فقہ اسلامی پر ہے۔

چند اہم فرانسیسی مستشرقین اور ان کا کام

☆ گارس دی تاسی (Tassy, Garcin, de) فرانسیسی مستشرق۔ اس کا زمانہ ۱۷۹۳ء۔ ۱۸۸۷ء ہے۔ یہ صاحب تصنیف ہے دین اسلام، قرآن، مذہبی تعلیمات و فرائض وغیرہ اس کے موضوعات ہیں۔ (۱۴)

☆ مینارڈ (Meynard, Barbier, de) فرانسیسی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۶۷ء۔ ۱۹۰۸ء ہے اس نے استشرق پر پہلا رسالہ لکھا اور شائع کرایا۔ مسعودی کی 'مروج الذهب' کا متن و ترجمہ شائع کرایا۔

☆ لیپان، ڈاکٹر (Lebon, Dr. G) فرانسیسی مستشرق، مشہور عالم، طبیب اور مورخ ہے۔ ۱۸۴۱ء میں پیدا ہوا۔ متعدد ضخیم کتابیں لکھیں۔ تمدن عرب اور اندلس میں عربی تمدن پر کام قابل ذکر ہے۔ اس کا شمار ان مستشرقین میں ہوتا ہے جو انصاف پسند تھے اور اسلامی خوبیوں کے قائل تھے۔

☆ یوجین یگ (Eugene Young) فرانسیسی مستشرق ہے۔ متعدد کتابوں کا مصنف اس کا مشہور رسالہ 'مشرق جس طرح اُسے مغرب نے دیکھا' اور سیرت نبویؐ بزبان فرانسیسی ہے۔ اس کا انتقال ۱۹۲۰ء میں ہوا۔ (۱۵)

☆ ڈیوینگوے (Desvergers, A.N) فرانسیسی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۰۵ء۔ ۱۸۶۷ء ہے۔ اس کی متعدد تصانیف ہیں 'تاریخ ابی القداۃ سے سیرۃ النبی کا خلاصہ متن و ترجمہ ۱۸۳۷ء میں شائع کیا۔ فرانسیسی میں کتاب کا نام 'Vie de Mohammed' دی دی محمد ہے۔ (۱۶)

☆ پے فال، ڈاکٹر (Perron, A.) فرانسیسی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۰۵ء۔ ۱۸۷۲ء ہے۔ متعدد تصانیف و تراجم ہیں۔ ترجمہ کتاب الطب نبوی از جلال الدین ابی سلیمان داؤد ۱۸۶۰ء میں شائع ہوا۔

☆ بولاں ویلیے (Count of Boulainvilliers) فرانسیسی مستشرق۔ زمانہ ۱۶۵۸ء۔ ۱۷۲۲ء ہے۔ اس کی کتاب 'Vie de Mohamet' کے نام سے ۱۷۳۰ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب اسلام اور غیر اسلام کی جانب پہلی دوستانہ کاوش تھی جو سبکی یورپ میں ظاہر ہوئی۔ (۱۷)

☆ لے مونز (Lammens, P.H) یہ راہب مستشرق تھا، بلجیئم میں پیدا ہوا، فرانس میں رہائش اختیار کی۔ اس کا زمانہ ۱۸۶۲ء۔ ۱۹۳۷ء ہے۔ اس کی متعدد تصانیف ہیں۔ تاریخ سیرت، فاطمہ اور دیگر بنات محمدؐ اور گوارہ و اسلام وغیرہ۔ اس کا تمام کام فرانسیسی میں ہے۔

☆ طوٹ اینڈرے (Tor. Andrae) یہ فرانسیسی مستشرق ہے اس کی متعدد تصانیف ہیں۔ اس کی اہم ترین تصنیف 'Muhammad-The Man and his faith' ہے۔ جو انگریزی زبان میں ترجمہ ہو کر ۱۹۵۸ء میں لندن سے شائع ہوئی۔

☆ مونٹے (Montet, Ed) فرانسیسی مستشرق ہے۔ زمانہ ۱۸۵۶ء۔ ۱۹۲۷ء ہے۔ اس کی تصانیف میں: اسلام حال و مستقبل (مطبوعہ پیرس ۱۹۱۰ء) الاسلام (مطبوعہ ۱۹۳۱ء) اور فرانسیسی میں ترجمہ قرآن (مطبوعہ ۱۹۲۹ء) شامل ہیں۔

☆ گاڈفرے دی مہائین (Goudefroy, de, M.) فرانسیسی مستشرق۔ زمانہ ۱۸۶۲ء۔ ۱۹۵۷ء ہے۔ یہ پیرس میں مشرقی علوم و سہ کے شعبے میں عربی کا استاد تھا یہ متعدد کتابوں کا مصنف ہے۔ اسلام میں نظم (مطبوعہ ۱۹۳۱ء)، مکہ و مدینہ (مطبوعہ ۱۹۱۸ء) ہیں۔ (۱۸)

ان مستشرقین کی بہ زبان جرمن، فرانسیسی اور انگریزی ایک طویل فہرست ہے جن کا کام صدیوں پر محیط اس تحریک کا حصہ ہے جس کا ذکر آغاز میں کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے بحث نہیں کہ آیا یہ کام اسلام اور غیر اسلام کے خلاف ہے یا حمایت میں۔ یہاں صرف یہ جائزہ پیش کرنا مقصود ہے کہ دنیا کی اہم مغربی زبانوں میں سیرت نبوی اور اسلام سے متعلق دلچسپی لی گئی۔ نجیب الحق نے اپنی کتاب المستشرقون، جلد ۱ ص ۲-۳ پر تحریر کی ہے کہ اس دور میں مستشرقین نے تصنیف و تالیف کے ذخیرہ لگا دیئے۔ بلکہ ان کی بدولت اور ان کی کاوشوں کے طفیل بہت سی نادر اور مفقود النسخ کتابیں مسلمانوں تک پھر سے پہنچیں اور مشہور و متعارف ہوئیں۔ بہر حال مستشرق، کسی مثبت اور تعمیری رویہ اور سلوک و دستور کا نام نہیں ہے بلکہ یہ مغرب کی جاری کردہ منوثر علمی روایت ہے جو کسی نہ کسی صورت میں اب بھی جاری ہے۔

حالات و حواشی

تخلف و روایت، سیرت نبوی کی اولین کتابیں اور ان کے مؤلفین (ترجمہ راجد احمد قاری)، نقوش جلد ۱ شمارہ ۱۳۰، ادارہ فروغ اردو لاہور، دسمبر ۱۹۸۶ء، ص ۷۰۹

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

☆ مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش رسول نمبر ۱۱، ادارہ فروغ اردو لاہور، جنوری ۱۹۸۵ء، ص ۳۹۳

<http://fr.wikipedia.org/wiki/mahomet>

موثر ابلاغ کے مغربی نظریات اور اسلامی نقطہ نظر

ڈاکٹر نوید اقبال انصاری

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ ابلاغ عامہ، جامعہ کراچی، کراچی

محمد اسامہ شفیق

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ ابلاغ عامہ، جامعہ کراچی، کراچی

Abstract

In this article the impact of message on the audience have been studied. The western theorist have different theories about the message and its effect on audience. We analyzed the western theories and the Islamic perspective about message and impact of message. It is very significant that the western theories are based on experiment and observations every theorist emphasizes that, theory is cent percent correct but all the western theories are in contradiction with each other's. On the other hand there is no relevance with the Islamic perspective. Quran and Sunnah discussed the message and its impact with another point of view that is the truthfulness of the message and in the western theories this point of view has never been addressed. For that reason the differences will be discussed under this article.

Key words: Media, Audience, Communication

قرآن و احادیث کا مطالعہ کیا جائے تو کسی بھی ابلاغ کے موثر ہونے کی شرائط مخصوص نظر آتی ہیں جبکہ موجودہ خاص کر مغربی ماہرین ابلاغ کا اس سلسلے میں جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف ان کے بے شمار نظریات ہیں بلکہ یہ ایک دوسرے سے خاصہ تضاد بھی رکھتے ہیں۔

ابلاغ کے لوگوں پر اثرات سے متعلق مختلف ماہرین ابلاغیات کے مختلف نظریات ہیں جن میں ہندوق کی گولی کا نظریہ،

نکشن کی سوئی کا نظریہ، پیش ترتیبی کا مفروضہ، عمرانی درجہات و عمرانی تعلقات کا نظریہ، ثقافتی اقدار کا نظریہ، اقادہ اور تسکین کا تصور، اثرات اور بے اثری کے نظریات، تشدد کے نظریات، مشاہداتی اکتسابی کا نظریہ، استحکام کا نظریہ، رویے میں تبدیلی کے مختلف نظریات، نظریہ نفوذ اور نظریہ مظہریت پسند وغیرہ شامل ہیں۔

بندوق کی گولی اور انجکشن کی سوئی کے نظریہ کے مطابق پریس، بندوق سے نکلنے والی کسی گولی کی طرح ٹھیک اپنے نشانے پر پہنچتا ہے اور جس طرح ایک سوئی جسم میں داخل ہو کر دوا کو فوری طور پر پورے جسم میں شامل کر دیتی ہے بالکل ویسے ہی ذرائع ابلاغ لوگوں پر اپنے اثرات ڈال دیتے ہیں۔ اسی حقیقت کے تناظر میں 'بندوق کی گولی' اور 'انجکشن کی سوئی' کا نظریہ وجود میں آیا۔ اس نظریے کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ذرائع ابلاغ جو کہے لوگ اس پر یقین کریں کہ وہ درست ہے۔ پہلی جنگ عظیم کے فوراً بعد کا زمانہ اتحادیوں اور محوری طاقتوں کے مابین زبردست پروپیگنڈے کا زمانہ تھا۔ نازیوں اور کمیونسٹوں نے عوام کو بے حد خوف زدہ اور بے حس زدہ کیا۔ اس زمانے میں ابلاغ عامہ کے نظریات عام طور پر پریس کی قوت کے تصور پر مبنی تھے۔ انہی تصورات میں بندوق کی گولی اور انجکشن کی سوئی کا نظریہ بھی شامل ہے۔ (۱)

پیش ترتیبی نظریے کے مطابق لوگوں کے ذہن میں کسی خاص موضوع کو اس طرح نمایاں کر دیتا ہے کہ لوگ بے شمار سوچوں کی موجودگی کے باوجود اپنی توجہ محض ایک ہی موضوع پر مرکوز کیے رہتے ہیں۔ گویا کسی ایک موضوع کو لوگوں میں مقبولیت کا سبب حاصل ہوتا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ذرائع ابلاغ کے اس تصور کے تحت لوگوں کے ذہنوں کو یہ تو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس موضوع کے بارے میں کس زاویے سے سوچیں البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ وہ کس موضوع پر سوچیں گویا لوگ اصل مسئلہ کو بھول کر صرف ذرائع ابلاغ پر پیش کیے جانے والے مسئلہ کو ہی اپنا حقیقی مسئلہ سمجھ بیٹھتے ہیں۔ (۲)

ثقافتی اقدار کے نظریے کے تحت ذرائع ابلاغ رائے عامہ کی تبدیلی، میں نئی اقدار کی تخلیق اور موجودہ طرز عمل میں انتخاب کے ذریعے نئے ثقافتی رجحانات پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کی سوچ و پسند اور مزاج میں بھی تبدیلیاں لاتے ہیں۔ اس نظریے کی بنیاد یہ ہے کہ اگر پیشگی ترتیب کے نظریے کے تحت ذرائع ابلاغ کے پروگرام ترتیب دیے جائیں تو یقیناً یہ لوگوں کی ثقافتی اقدار کی تبدیلی کا باعث ہوگا البتہ یہ طے نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کس تیزی اور کسی شرح سے یہ تبدیلی واقع ہوگی۔ (۳)

اقادہ اور تسکین کے تصور کے تحت ذرائع ابلاغ میں لوگوں کو اپنی ضرورتوں کی تسکین اور ذاتی مقاصد کی تکمیل کی حد تک ہوتی ہے۔ Lund Berg اور Hulten کے مطابق اقادہ اور تسکین کی نیچ کا انحصار کئی مفروضوں پر مشتمل ہے مثلاً یہ کہ لوگ ذرائع ابلاغ سے متحرک ہونے کی بناء پر اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے خاص قسم کے ماہیات (Contents) کا انتخاب کرتے ہیں۔ ایک اچھی طرح جانتے ہیں کہ ذرائع ابلاغ کس طرح ان ضرورتوں کی تکمیل کر سکتے ہیں یا لوگ جب کسی شے کا انتخاب کرتے ہیں تو اس کے پیچھے ذرائع ابلاغ کا ہاتھ کار فرما ہوتا ہے۔ (۴)

تشدد کے نظریات کے تحت ٹی وی پر گراموں میں شامل تشدد کے مناظر دیکھنے والوں کی شخصیت پر بھی کچھ ایسا ہی اثر مرتب کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں مغرب میں کی گئی تحقیقات کے نتائج سے اخذ کیا گیا کہ تشدد کے پروگرام اور ناظرین میں گہرا تعلق پایا

جاتا ہے۔ یہ نتیجہ بھی اخذ کیا گیا کہ لوگوں کی عام زندگی میں ناکامیوں اور مایوسیوں نے بالآخر جارحانہ رویے کی شکل اختیار کی جب ٹی وی پر گراموں نے جن میں تشدد کے مناظر شامل تھے انھیں اس اظہار کا موقع فراہم کیا۔ (۵)

جارحانہ تنبیہات کے نظریے کے تحت ٹی وی پر گراموں سے تشدد کا اظہار افراد میں فعالیتاتی اور جذباتی جوش کو ابھارتا ہے۔ جارحانہ رد عمل پیدا کرتا ہے۔ نظریے کے مطابق انفرادی عدم مطابقت اور ترجیحی ادراک کا تصور اس نظریے کی بنیاد ہے۔ (۶)

مشاہداتی اکتساب کا نظریہ پیش کرنے والوں کے مطابق ناظرین ٹیلی ویژن پر گراموں کے ذریعے جارحانہ طرز عمل دیکھ سکتے ہیں اور ان کے کرداروں کی تشدد خصوصیات اختیار کر سکتے ہیں جنھیں وہ تشدد کرتے ہوئے اسکرین پر دیکھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تشدد مناظر سے بھرپور گراموں سے دیکھنے والوں کو تشدد کرنے کی ترغیب ملتی ہے اور ان کے جارحانہ رویے میں اضافہ ہوتا ہے۔ (۷)

نظریہ استحکام کے پیش رو کا کہنا ہے کہ پر تشدد گراموں سے ناظرین میں پہلے سے موجود تشدد کے جذبات اور تصورات استحکام ملتا ہے البتہ ان میں اضافہ نہیں ہوتا۔ (۸)

رویے میں تبدیلی سے متعلق ”وقوفی موافقت“ کا نظریہ کئی ماہرین نے پیش یا جن میں لازر مسفلڈ (Lazarsfeld) جوزف کلپر (Joseph Klapper) اور ڈی فلیور (De Fluor) شامل ہیں۔ ان ماہرین نے اپنی تحقیقات سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ لوگ ذرائع ابلاغ کے پیغامات کو اپنے ارد گرد کے عقائد اور اقدار سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں وہ ایسے پیغامات کو قبول کرنے سے گریز کرتے ہیں جو ان کے عقائد و اقدار سے ہم آہنگ نہ ہوں گویا وہ اپنے موجودہ نظریات کو بچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ (۹)

وقوفی عدم موافقت نظریے کو لیون فیسٹنگر (Leon Festinger) نے پیش کیا۔ اس نظریے کے تحت وہ اطلاعات جو فرد کے پہلے سے اختیار کردہ عقائد سے ہم آہنگ نہ ہوں فرد میں عدم موافقت پیدا کر دیتی ہے جس کو وہ لازماً دور کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جو سگریٹ پیتا ہے اُسے معلوم ہے کہ یہ عمل صحت کے نقطہ نظر سے درست نہیں ہے تاہم وہ سگریٹ پینا نہیں چھوڑتا بلکہ اس عدم موافقت کو دور کرنے کے لیے وہ مختلف قسم کے دلائل (تسلی کے لیے) اکٹھے کر لیتا ہے مثلاً وہ یہ کہتا ہے کہ جناب اس سے ہانسر درست ہو جاتا ہے لہذا میں صرف ہانسر کی درنگی کے لیے سگریٹ پیتا ہوں۔ (۱۰)

ترجیحی انتخاب نظریہ کے مطابق لوگ ایسے ابلاغی پیغامات پر جلد توجہ دیتے ہیں جو ان کے پہلے ہی اختیار کردہ رویوں اور مفادات کے مطابق ہوں لیکن وہ ایسے پیغامات کو قبول کرنے سے پرہیز کرتے ہیں جن سے عدم موافقت پیدا ہوتی ہو۔ لازر مسفلڈ ہیرٹس اور گاڈرٹ نے بھی اپنے مطالعے سے یہی نتائج اخذ کیے ہیں۔ (۱۱)

نظریہ ترجیحی یادداشت کے تحت لوگ ایسی معلومات کو جلد ذہن نشین کر لیتے ہیں یا زیادہ عرصے تک یاد رکھتے ہیں جو ان کے رویوں اور مفادات سے موافقت رکھتی ہوں۔ ایک شخص کسی پیغام کا ترجیحی انتخاب کرتا ہے اس کا ادراک کرتا ہے اس مرحلے کے بعد وہ پیغامات جو اُس کے خیالات سے بہت زیادہ ہم آہنگ ہوتے ہیں وہ جلد ذہن میں محفوظ ہو جاتے ہیں جب کہ دیگر دوسرے

پیغامات مندرجہ بالا مفکرین کے ابلاغ کے اثرات سے متعلق خیالات میں مختلف زاویے پائے جاتے ہیں جس کی بنیاد ان کے مشاہدے اور تحقیقات ہیں تاہم دین اسلام میں قرآن وحدیث کے حوالے سے جو رہنمائی ملتی ہے وہ بڑی دو ٹوک اور واضح ہے جس میں کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں گو کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیغام کے حوالے سے ہیں۔ ان تعلیمات میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ جب اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچایا جاتا ہے تو کن لوگوں پر اس کا مثبت اثر ہوتا ہے اور کن لوگوں پر اس کا بالکل ہی اثر نہیں ہوتا۔ جن لوگوں پر اثر ہوتا ہے یعنی اللہ کے پیغام کا موثر اثر ہوتا ہے وہ وہی ہوتے ہیں جو قطعی آزادانہ طور پر درست راستہ کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں چنانچہ ایسے لوگوں کے پاس اللہ کے پیغام پر رسول سے منہ زبانی پیغام پہنچے یا کسی اور مبلغ کی طرف سے یا کسی اور ذریعے سے تحریری شکل میں پہنچے، ان پر اس پیغام یعنی ابلاغ کا ایسا موثر اثر ہوتا ہے کہ پیغام وصول کرنے والا اپنے پرانے مذہبی وثقافتی نظریات یکسر تبدیل کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے جیسا کہ حضرت علی نے بھی فرمایا کہ دلوں کی کچھ خواہش اور میلانات ہوتے ہیں کسی وقت وہ بات سننے کے لیے تیار رہتے ہیں اور کسی وقت اس کے لیے تیار نہیں رہتے تو لوگوں کے دلوں میں ان میلانات کے اندر سے داخل ہو اور اس جہت اپنی بات کہو کہ جب وہ سننے کے لیے تیار ہوں، اس لیے کہ دل کا حال یہ ہے کہ جب اسے کسی بات پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ اندھا ہو جاتا ہے۔ (۱۵)

ترجمی اور اک کے نظریے کے تحت بعض افراد پیغامات وصول کرنے کے بعد اس سے اپنے خیالات کے مطابق نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں۔ فرض کریں ایک گلاس میں پانی موجود ہے۔ ایک شخص کہتا ہے کہ آدھا گلاس بھرا ہے جب کہ دوسرا شخص کہتا ہے کہ آدھا گلاس خالی ہے، یوں ایک ہی موضوع اور ایک ہی پیغام کے بارے میں لوگوں کے ادراک کے مختلف ہوتے ہیں۔ (۱۴)

ترجمی عمل کے نظریے کے تحت رویے میں تبدیلی شعوری عمل کے تحت بھی ہوتی ہے، ذرائع ابلاغ سے بے شمار پیغامات جاری رہتے ہیں جب کہ پیغامات زیادہ پرکشش ہوں یا پیغام وصول کنندہ کے خیالات، نظریات، عقائد اور پسند و ناپسند سے تعلق رکھتے ہوں وہ ان پر عمل کرتے ہیں اور دیر تک یا دیر بھی رکھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ایسے پیغامات جو وصول کنندہ کے خیالات سے مطابقت نہیں رکھتے یا جو کہ ان کے نظریات کے برعکس ہوں انہیں یاد رکھنا یا ان پر عمل کرنا لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں ہوتا۔ اس کی ایک مثال یہ دی جاتی ہے کہ ایک شخص کے سامنے اخبار کی بے شمار خبریں موجود ہوتی ہیں لیکن وہ تمام خبروں کو نہیں پڑھتا صرف انہی خبروں کو پڑھتا اور یاد رکھتا ہے جو اس کے نظریات، عقائد اور پسند کے دائرے میں آتی ہیں، باقی خبروں کو ایک نظر ڈال کر چھوڑ دیتا ہے، اسی طرح اخبارات کے صفحے بھی پلٹ کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ (۱۴)

مندرجہ بالا مفکرین کے ابلاغ کے اثرات سے متعلق خیالات میں مختلف زاویے پائے جاتے ہیں جس کی بنیاد ان کے مشاہدے اور تحقیقات ہیں تاہم دین اسلام میں قرآن وحدیث کے حوالے سے جو رہنمائی ملتی ہے وہ بڑی دو ٹوک اور واضح ہے جس میں کسی قسم کا کوئی ابہام نہیں گو کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیغام کے حوالے سے ہیں۔ ان تعلیمات میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ جب اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچایا جاتا ہے تو کن لوگوں پر اس کا مثبت اثر ہوتا ہے اور کن لوگوں پر اس کا بالکل ہی اثر نہیں ہوتا۔ جن لوگوں پر اثر ہوتا ہے یعنی اللہ کے پیغام کا موثر اثر ہوتا ہے وہ وہی ہوتے ہیں جو قطعی آزادانہ طور پر درست راستہ کا انتخاب کرنا چاہتے ہیں چنانچہ ایسے لوگوں کے پاس اللہ کے پیغام پر رسول سے منہ زبانی پیغام پہنچے یا کسی اور مبلغ کی طرف سے یا کسی اور ذریعے سے تحریری شکل میں پہنچے، ان پر اس پیغام یعنی ابلاغ کا ایسا موثر اثر ہوتا ہے کہ پیغام وصول کرنے والا اپنے پرانے مذہبی وثقافتی نظریات یکسر تبدیل کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے جیسا کہ حضرت علی نے بھی فرمایا کہ دلوں کی کچھ خواہش اور میلانات ہوتے ہیں کسی وقت وہ بات سننے کے لیے تیار رہتے ہیں اور کسی وقت اس کے لیے تیار نہیں رہتے تو لوگوں کے دلوں میں ان میلانات کے اندر سے داخل ہو اور اس جہت اپنی بات کہو کہ جب وہ سننے کے لیے تیار ہوں، اس لیے کہ دل کا حال یہ ہے کہ جب اسے کسی بات پر مجبور کیا جاتا ہے تو وہ اندھا ہو جاتا ہے۔ (۱۵)

اس قول سے ظاہر ہو رہا ہے کہ کسی فرد پر کسی بھی ابلاغ کا اثر اس وقت ہی ہوگا کہ جب وہ دل سے اس کو قبول کرنے کے لیے آمادہ ہونہ کہ پہلے ہی سے مخالفت پر آمادہ ہو، جبکہ موجودہ ابلاغ کے بعض نظریات کے تحت انسان ایسا پیغام سننا ہی نہیں چاہتا یا کسی ایسے ابلاغ کا قطعی اثر نہیں ہوتا جو پیغام وصول کرنے والے کے پہلے سے موجود فکر و نظریات یا ثقافت کے خلاف ہو۔

قرآن وحدیث میں بے شمار جگہوں پر اس سلسلے میں واضح رہنمائی ملتی ہے۔

قرآن کی پہلی سورہ البقرہ آیت ۲ میں ارشاد ہوتا ہے:

”اس کتاب (کے اللہ کی کتاب ہونے) میں کوئی شک نہیں، پرہیزگاروں کو راہ دکھانے والی ہے۔“

اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ویسے تو یہ کتاب الہی تمام انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے نازل ہوئی ہے، لیکن اس چشمہ فیض سے سیراب صرف وہی لوگ ہوں گے جو آب حیات کے متلاشی اور خوف الہی سے سرشار ہوں گے، جن کے دل میں مرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کھڑے ہو کر جواب دہی کا احساس اور جن کے اندر ہدایت کی طلب، یا مگر اسی سے بچنے کا جذبہ ہی نہیں ہوگا تو انہیں ہدایت کہاں سے اور کیوں کر حاصل ہو سکتی ہے؟ (۱۶)

سورہ یونس کی آیت ۳۲ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

”اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جو آپ کی طرف کان لگائے بیٹھے ہیں کیا آپ بہروں کو سناتے ہیں گو ان کو سمجھ بھی نہ آئے۔“

یعنی ظاہری طور پر یہ قرآن تو سنتے ہیں لیکن سننے کا مقصد چونکہ طلب ہدایت نہیں اس لیے انہیں اس طرح کوئی فائدہ نہیں ہوتا جس طرح ایک بہرے کو فائدہ نہیں ہوتا۔ (۱۷)

اسی طرح سورہ یونس کی آیت ۱۰۱ میں ارشاد ہوتا ہے کہ:

”آپ کہہ دیجیے کہ تم غور کرو کہ کیا چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں اور جو لوگ ایمان نہیں لاتے ان کو نشانیاں اور دھمکیاں کچھ فائدہ نہیں پہنچا تیں۔“

سورہ الاعراف آیت ۱۰۳ میں ارشاد ہوتا ہے کہ:

”پھر ان کے بعد ہم نے موسیٰ کو اپنے دلائل و دیکر فرعون اور اس کے امراء کے پاس بھیجا مگر ان لوگوں نے ان کا بالکل حق ادا نہ کیا۔“

سورہ الاعراف کی آیت ۱۷۹ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”اور ہم نے بہت سے جن اور انسان دوزخ کے لیے پیدا کیے ہیں جن کے دل ایسے ہیں جن سے نہیں سمجھ سکتے اور جن کی آنکھیں ایسی ہیں جن سے نہیں دیکھتے اور جن کے کان ایسے ہیں جن سے نہیں سنتے۔ یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں یہی لوگ غافل ہیں۔“

اسی سورہ کی ایک اور آیت ۱۹۸ میں ارشاد ہوتا ہے:

”اور ان کو اگر کوئی بات بتلانے کو پکارو تو اس کو نہ سنیں اور ان کو آپ دیکھتے ہیں کہ گویا وہ آپ کو دیکھ رہے ہیں اور وہ کچھ بھی نہیں دیکھتے۔“

سورہ الاعراف کی مندرجہ بالا آیات میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ مکرین حق کو اگرچہ کتنے ہی دلائل کے ساتھ سمجھایا جائے

یہ سکتا ہی عمدہ ابلاغ کیوں نہ کیا جائے چونکہ وہ منکرین حق ہیں لہذا ان پر کسی پیغام یا ابلاغ کا اثر نہیں ہوتا بالکل ویسے ہی جیسے بے اور اندھے کوئی بات سنائے جائے، کچھ دکھایا جائے تو اس پر کسی قسم کا کوئی اثر نہیں ہو۔ مذکورہ بالا قرآنی آیات کے تناظر میں ہم مغربی مفکرین کے پیش کردہ مختلف ابلاغی نظریات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ ان کے یہ نظریات مثلاً بندوق کی گولی، پیش رفتی مفروضہ، ثقافتی اقدار، افادہ تسکین، استحکام، رویے میں تبدیلی، نفوذ اور نظریہ منظریت پسند اس کے قطعی برعکس ہیں کیونکہ ان تمام نظریات میں پیغام وصول کرنے والے پر اثرات کا کوئی نہ کوئی زاویہ ضرور موجود ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کے مطابق مکرین حق پر کسی بھی پیغام کا کوئی اثر نہیں ہوتا چاہے کتنی ہی دلیلوں کے ساتھ پیغام کیوں نہ دیا جائے۔ اس سلسلے میں مزید وضاحت سورہ الاعراف ہی کی آیت ۵۸-۵۷ میں اس طرح ملتی ہے۔

”پھر اس بادل سے پانی برساتے ہیں پھر اس پانی سے ہر قسم کے پھل نکالتے ہیں یوں ہی ہم مردوں کو نکال کھڑا کریں گے تاکہ تم سمجھو، اور جو ستھری سر زمین ہوتی ہے اس کی پیداوار تو اللہ کے حکم سے خوب نکلتی ہے اور جو خراب ہے اس کی پیداوار کم نکلتی ہے۔“

حدیث شریف میں مزید وضاحت اس طرح ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

”مجھے اللہ تعالیٰ نے جو علم و ہدایت دے کر بھیجا ہے اس کی مثال اس موسلا دھار بارش کی طرح ہے جو زمین پر برکتی ہے۔ اس کے جو حصے زرخیز ہوتے ہیں انھوں نے پانی کو اپنے اندر جذب کر کے چارہ اور گھاس خوب اگایا اور اسکے بعض حصے سخت تھے جنھوں نے پانی تو روک لیا (یعنی اندر جذب نہیں ہوا) تاہم اس سے بھی لوگوں نے فائدہ اٹھایا، خود بھی پیا، کھیتوں کو بھی سیراب کیا اور کاشت کاری کی اور زمین کا کچھ حصہ بالکل چٹیل تھا جس نے پانی روکا اور نہ کچھ اگایا، بس اس شخص کی مثال ہے جس نے اللہ کے دین میں سمجھ حاصل کی اور اللہ نے مجھے جس چیز کے ساتھ بھیجا اس سے اس نے نفع اٹھایا، پس خود بھی علم حاصل کیا اور دوسروں کو بھی سکھایا اور مثال اس شخص کی بھی ہے جس نے کچھ نہیں سیکھا اور نہ وہ ہدایت ہی قبول کی جس کے ساتھ مجھے بھیجا گیا۔“ (۱۸)

سورہ التوبہ آیت ۱۲۵ میں ارشاد ہوتا ہے:

”اور جب کوئی سورت نازل کی جاتی ہے تو بعض منافقین کہتے ہیں کہ اس سورت نے تم میں سے کس کے ایمان کو زیادہ کیا ہے، سو جو لوگ ایمان والے ہیں اس سورت نے ان کے ایمان کو زیادہ کیا ہے اور وہ خوش ہو رہے ہیں اور جن کے دلوں میں روگ ہے اس سورت نے ان میں ان کی گندگی کے ساتھ اور گندگی بڑھادی اور وہ حالت کفر میں مر گئے۔“

اسی طرح نبی اسرائیل کی آیت ۸۲ میں ارشاد ہے:

”یہ قرآن جو ہم نازل کر رہے ہیں مومنوں کے لیے تو سر اسر شفا اور رحمت ہے، ہاں ظالموں کو بجز نقصان

کے اور کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔“

گویا یہاں بھی مغربی مفکرین کے پیش کردہ مختلف نظریات کے برعکس واضح طور پر کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جب بھی کوئی پیغام (سورت) آتی ہے تو اس کا مثبت اثر صرف اہل ایمان پر ہی ہوتا ہے اور اس کا انھیں فائدہ بھی پہنچتا ہے جب کہ منکرین حق اس سے قطعی محروم رہتے ہیں بلکہ اس کے فوائد کو سمجھنے سے بھی قاصر رہتے ہیں۔

مزید سورہ یوسف کی آیت ۱۰۳ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”گو آپ لاکھ چاہیں لیکن اکثر لوگ ایماندار نہ ہونگے۔“

اس آیت کی تفسیر اس طرح بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو کچھ واقعات سے آگاہ فرما رہے ہیں تاکہ لوگ ان سے عبرت پکڑیں اور اللہ کے پیغمبروں کا راستہ اختیار کر کے نجات ابدی کے مستحق بن جائیں لیکن اس کے باوجود لوگوں کی اکثریت ایمان لانے والی نہیں ہے کیونکہ وہ گزشتہ قوموں کے واقعات کو سنتے تو ہیں لیکن عبرت پریری کے لیے نہیں، صرف دلچسپی اور لذت کے لیے، اس لیے وہ ایمان سے محروم رہتے ہیں۔ (۱۹)

یہاں ایک بات اور واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پیغام کا اثر، پیغام وصول کرنے والوں کی اکثریت پر نہیں بلکہ اقلیت پر ہوتا ہے گویا پیغام اگر حق پر مبنی ہو تو کسی بھی مغربی نظریہ ابلاغ کے برعکس اقلیت پر ہی مثبت اثر مرتب کرے گا کیونکہ اکثریت کبھی بھی عبرت پکڑنے یا حق کو تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہوتی۔ اسلامی ابلاغ کا یہ پہلو مغرب کے کسی بھی نظریہ ابلاغ میں موجود نہیں ہے۔ مزید سورہ الکہف کی آیت نمبر ۵ دیکھیے:

”بے شک ہم نے ان کے دلوں پر پردے ڈال دیے ہیں کہ وہ اسے (ند) سمجھیں اور ان کے کانوں میں

گرانی ہے گو تو انھیں ہدایت کی طرف بلاتا رہے لیکن یہ کبھی بھی ہدایت نہیں پائیں گے۔“

تفسیر، یعنی ان کے قلم عظیم کی وجہ سے کہ انھوں نے رب کی آیات سے اعراض کیا اور اپنے کرتوتوں کو بھولے رہے، ان کے دلوں پر ایسے پردے اور ان کے کانوں پر ایسے بوجھ ڈال دیے گئے ہیں جس سے قرآن کا سمجھنا، سننا اور اس سے ہدایت قبول کرنا ان کے لیے ناممکن ہو گیا ہے۔ ان کو کتنا بھی ہدایت کی طرف بلا لویہ کبھی بھی ہدایت کا راستہ اپنانے کے لیے تیار نہیں ہوں گے۔

مذکورہ پیغام الہی کے مطابق موثر ابلاغ سے متعلق مغربی نظریات کی کوئی قسم بھی کارگر نظر نہیں آتی، ان میں سے کسی بھی نظریہ کے تحت کتنی ہی کوشش کیوں نہ کر لی جائے منکرین حق پر کسی طرح اللہ کے پیغام کا اثر نہ ہوگا۔

مزید سورہ الانبیاء کی آیت ۱۴۵ اور اس کی تفسیر ملاحظہ کیجئے:

”کہہ دیجئے! میں تو تمہیں اللہ کی وحی کے ذریعے آگاہ کرتا ہوں مگر بہرے لوگ بات نہیں سنتے جبکہ انھیں

آگاہ کیا جائے۔“

تفسیر:

”یعنی قرآن سنا کر انھیں وعظ و نصیحت کر رہا ہوں اور یہی میری ذمہ داری اور منصب ہے لیکن جن لوگوں کے کانوں کو اللہ نے حق سننے سے بہرا کر دیا، آنکھوں پر پردہ ڈال دیا اور دلوں پر مہر لگا دی ان پر اس قرآن کا اور وعظ و نصیحت کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔“ (۲۰)

ایسا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیغام کو موثر بنانے کے لیے حکمت استعمال نہ کی ہو یا اپنانے کی ہدایت نہ کی ہو، مثلاً سورہ طہ آیت ۴۳-۴۴ میں ارشاد ہوتا ہے:

”تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ، اس نے بڑی سرکشی کی ہے۔ اسے نرمی سے سمجھاؤ کہ شاید وہ سمجھ لے یا ڈر جائے۔“

بے شک اللہ تعالیٰ دلوں کے حال بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کل کیا ہوگا، کونسا بندہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرے گا اس کے باوجود ابلاغ کو موثر بنانے کے لیے مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرعون جیسے سرکش کو بھی پیغام دینے کا وہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ مزید سورہ النحل کی آیت ۲۵ دیکھئے:

”اپنے رب کی راہ کی طرف لوگوں کو حکمت اور بہترین نصیحت کے ساتھ بلائیے اور ان سے بہترین طریقے سے گفتگو کیجئے۔“

اس آیت میں تبلیغ و دعوت (ابلاغ) کے اصول بیان کیے گئے ہیں جو حکمت، موعظہ حسنا اور مطلق و ملائمت پر مبنی ہیں۔ (۲۱) یوں اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغام کو موثر بنانے کے لیے تمام اہم شرائط سے بھی آگاہ کر دیا اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ ان شرائط کو اپنانے سے اللہ تعالیٰ کا پیغام اپنا اثر پیغام وصول کرنے والے پر صد فی صد مرتب کرتا ہے البتہ صرف لوگوں کی ان تعداد پر جو واقعی حق اور حق کی تلاش میں ہوتے ہیں اور پہلے سے مخالفت کرنے کے لیے تیار نہیں بیٹھے ہوتے۔ ایسے لوگوں تک جب پیغام پہنچتا ہے تو پھر کسی پیش تر بھی نظریے کی ضرورت نہیں رہتی کہ پیغام وصول کنندہ اس نظریے کی رو سے متاثر ہو کر پیغام کا اثر قبول کرے، نہ ہی کسی ثقافتی اقدار کے نظریے کی حمایتی رہتی ہے کہ ثقافتی تبدیلی کو مخصوص حالات میں تسلیم کرے بلکہ وہ خود ایک بڑی ثقافتی تبدیلی کو بھی قبول کر لیتا ہے جیسا کہ اسلام کا پیغام قبول کرنے والوں کی زمانہ جاہلیت کی تمام ثقافتی قدریں یکسر تبدیل ہو گئیں۔ اسی طرح نہ ہی ترجیحی احتساب، اوراک اور یادداشت کے نظریے کی ضرورت رہتی ہے نیز ترجیحی عمل کا نظریہ بھی ایک طرف رہ جاتا ہے اور پھر کوئی نظریہ کار گر ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے پیغام پر من و عن عمل کرنے کا ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر پیغام وصول کرنے والے منکرین حق ہو تو پھر مغربی و جدید عصر کے مفکرین و ماہرین ابلاغیات کے پیش کردہ مذکورہ تمام نظریات بے اثر و ناکام ہو جاتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ کے پیغام کا، پیغام وصول کرنے والوں پر کسی قسم کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

مغربی نظریات میں پیغام کے حق یا سچا ہونے کے حوالے سے کوئی ذکر نہیں ملتا بلکہ کسی بھی پیغام خواہ وہ حق ہو یا نہ ہو، پیغام وصول کنندہ پر اثرات سے متعلق مختلف نظریات ہیں جبکہ اسلامی نقطہ نظر سے (جس کی قرآن وحدیث میں بڑی واضح بات کی گئی ہے) قطعی طور پر یہ بتایا گیا ہے کہ دین اسلام کے بتائے ہوئے راستے پر (پیغام وصول ہونے کے بعد) وہی لوگ آتے ہیں جو اچھے اور

برے کی تمیز رکھتے ہوں، اچھائی کو اختیار کرنے کی خواہش بھی رکھتے ہوں، ایسے ہی لوگوں پر اللہ تعالیٰ اپنے پیغام کا بھرپور مثبت اثر ڈالنا بھی ہے اور جودل سے حقیقت کو سمجھنے کو تیار نہ ہوں، اچھائی کو اپنانے کی خواہش نہ رکھتے ہوں ان پر اللہ تعالیٰ کے پیغام کا کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ اللہ تعالیٰ انہیں اور ڈھیل دے دیتا ہے جس کے بعد ایسے لوگوں کو برائیوں کے پیغامات میں زیادہ لذت اور فائدہ نظر آتا ہے اور اسی کے پھر اثرات ان پر مرتب بھی ہوتے ہیں یوں قرآن کے مطابق وہ حق کے مخالف پیغامات کے اثرات میں گھیرتے چلے جاتے ہیں، لہذا اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ مغربی مفکرین کی جانب سے مشاہدات و تجربات کے بعد جو نظریات پیش کیے گئے ہیں ان میں حق اور ناحق کی کوئی تفریق نہیں ہے نہ ہی انہیں اس حوالے سے کوئی سمجھ ہے کہ پیغام کے موثر اثرات کے حوالے سے حق اور سچائی کی بھی کوئی اہمیت ہوتی ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ Graths.Jwett: 1992, "Propaganda and Persuasion" II Edition, Sage Publicatio,
New Dehli.
- ۲۔ Philip M. Taylor: 1999, "War and the Media propaganda and persuasion in the Gulf
war", Manchester and New York, Manschaster University Press
- ۳۔ ابلاغیات، ۱۹۸۶، شعبہ ابلاغ عامہ جامعہ کراچی
- ۴۔ نظریات ابلاغ، ۱۹۹۸، شعبہ ابلاغ عامہ جامعہ کراچی
- ۵۔ ایضاً
- ۶۔ Godwine, CHU, 1001, "Social Impact of Satelite Television in Rural Indonesia"
AMIC, Singapore.
- ۷۔ نظریات ابلاغ، مجلہ بالا
- ۸۔ ابلاغیات، مجلہ بالا
- ۹۔ نظریات ابلاغ، مجلہ بالا
- ۱۰۔ Tony Schwotz: 1083, "Media: The Second God", New York
- ۱۱۔ See above, Graths.Jwett
- ۱۲۔ Ibid,
- ۱۳۔ نظریات ابلاغ، مجلہ بالا
- ۱۴۔ ابلاغیات، مجلہ بالا
- ۱۵۔ ندوی، مولانا، طویل حسن، راہ عمل، ص ۲۳۹، اکتوبر ۲۰۰۲ء، اسلامک پبلیکیشن پرائیویٹ لمیٹڈ، لاہور
- ۱۶۔ شاہ فہد قرآن کریم پر خشک، المدینۃ المنورہ، ص ۹
- ۱۷۔ شاہ فہد قرآن کریم پر خشک، ص ۵۷۵، مجلہ بالا
- ۱۸۔ صحیح بخاری، کتاب العلم، باب الفصل من علم و علم
- ۱۹۔ تفسیر شاہ فہد قرآن کریم، سعودیہ، ص ۶۷۳
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۸۹۳
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۷۸۳

ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کے تعلیمی نظریات

ڈاکٹر محمد سہیل شفیق

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی، کراچی

Abstract

Dr. Nabi Bux Khan Baloch (1919 - 2011) was a great historian, scholar, literary, eminent educationist and analyst. He was a scholar of the Sindhi, Persian, Arabic, and Urdu languages. He was a unique person, who worked in folklore, literature, education, history, civilization and culture. He did his Ph.D from Columbia University, New York (USA). After completing his education, United Nations offered him a job, but he refused and returned to his homeland.

Dr. Baloch is basically an educationist. He always gave priority to the work of education and research. He was the first professor of University of Sindh, Jamshoro and pioneer of the department of Education in Pakistan. In 1973, he became vice-chancellor of the University of Sindh, Jamshoro. He being a scholar represented Pakistan on different international literary seminars and gathering and received international fame. He worked hard for the promotion of education and research, wrote many articles and books on education and presented the solution of our educational problems in the light of his vast experience in the field of education. In this article, focus has been given specially on his Educational views.

Key words: Education, Educational System, Dr. N.A. Baloch

نامور عالم، محقق، دانشور، ماہر تعلیم، مورخ اور اپنی ذات میں ایک ادارہ، ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ (مارچ ۱۹۱۹ء - ۱۶ اپریل ۲۰۱۱ء) ولد علی محمد خان (۱) کی زندگی علم و عمل، تحقیق و جستجو اور جد مسلسل سے عبارت ہے۔ آپ کی ہمہ جہت شخصیت کا سب سے نمایاں اور اہم پہلو تعلیم و تعلم ہے۔ آپ نے ستر برس علم و تحقیق کے فروغ میں صرف کیے اور اپنے کردار اور اپنے عمل سے ایک مثالی معلم کی حیثیت سے خود کو منوایا۔ زیر نظر مقالے میں آپ کی اسی حیثیت کے پیش نظر آپ کے تعلیمی نظریات کا جائزہ لینا مقصود ہے۔

ڈاکٹر بلوچ صاحب نے تعلیمی مراحل قریہ ہلیج خان لغاری کے پرائمری اسکول اور بعد ازاں نوشہرہ فیروز مدرسوہائی اسکول اور ڈی جے سندھ گورنمنٹ کالج کراچی، بہاء الدین کالج جوٹا گڑھ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں طے کیے۔ ڈاکٹر بلوچ صاحب کی تعلیمی زندگی کے تمام ادوار بڑے شاندار رہے۔ ہر عہد میں پیش آنے والی مشکلات و مسائل کا مردانہ وار مقابلہ کیا۔ ۱۹۳۷ء میں بہاء الدین کالج جوٹا گڑھ میں بی اے آنرز میں پوزے کالج میں پہلی پوزیشن حاصل کی۔ مسلم گڑھ علی گڑھ سے بھی ایم۔ اے۔ (عربی) میں فرسٹ کلاس فرسٹ پوزیشن حاصل کی۔ اس سے قبل بلوچ صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے بی ایل۔ بی۔ بی۔ فرسٹ ڈویژن میں پاس کر چکے تھے۔ ایم۔ اے۔ (عربی) کرنے کے بعد علامہ عبدالعزیز مبین (۲) کے زیر نگرانی ”سندھ تحت عرب“ کے موضوع پر پی ایچ ڈی۔ کا مقالہ لکھنا شروع کیا۔ ۱۹۳۳-۱۹۳۵ء بلوچ صاحب نے اس اہم موضوع پر علامہ مبین کی زیر نگرانی بہت محنت سے کام کیا۔ (۳) لیکن اس مقالے کی تکمیل مقدر میں نہ تھی۔ ۱۹۳۵ء میں پیر الہی بخش صاحب (۴) کی کوششوں سے مسلمانان سندھ کا پہلا کالج ”سندھ مسلم کالج“ (ایس ایم کالج) کے نام سے کراچی میں قائم ہوا اور پیر صاحب کی شدید خواہش پر بلوچ صاحب کو کراچی جانا پڑا۔ ۱۹۳۶ء میں برطانوی حکومت نے مرکزی سطح پر ڈاکٹریٹ کے لیے اسکالرشپ کا اعلان کیا۔ بلوچ صاحب نے پورے ہندوستان کی سطح پر اس میں کامیابی حاصل کی ۱۶/ اگست ۱۹۳۶ء کو امریکہ روانہ ہوئے۔ (۵)

۱۹۳۷ء میں نیچر زکالج، کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک سے ایجوکیشن میں ماسٹرز کی ڈگری حاصل کی۔ (۶) بعد ازاں ۱۹۳۹ء میں کولمبیا یونیورسٹی نیویارک سے ہی ”A Program for Teacher Education for the New State of Pakistan“ کے موضوع پر پی ایچ ڈی۔ کیا۔ (۷) امریکہ میں اپنے قیام کے دوران مسلم طلبہ کی پہلی تنظیم ”مسلم اسٹوڈنٹس ایسوسی ایشن“ بھی قائم کی۔ (۸) علاوہ ازیں ”اکیڈمی آف اسلام“ (۹) میں بھی خدمات انجام دیں۔ (۱۰)

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ صاحب کو اقوام متحدہ کی جانب سے دس ہفتوں کے ایک انفارمیشن ٹیکنیک کورس کے لیے بھی منتخب کیا گیا۔ (۱۱) تعلیمی مراحل کی تکمیل کے بعد ڈاکٹر بلوچ صاحب کو اقوام متحدہ کی جانب سے ملازمت کی پیش کش بھی کی گئی لیکن آپ نے ملک و قوم کی ترقی میں اپنا کردار ادا کرنے کی خاطر وطن عزیز واپسی کو ترجیح دی۔ (۱۲)

۱۹۵۱ء کے وسط میں ڈاکٹر بلوچ کو پاکستان پبلک سروس کمیشن نے ”پریس اتاشی“ کے عہدے کے لیے منتخب کیا اور اگست میں دمشق میں تقرر کا فیصلہ ہوا۔ لیکن ڈاکٹر بلوچ نے علامہ آئی۔ آئی۔ قاضی صاحب (۱۳) کے مشورے پر تعلیمی و تحقیقی زندگی کو سفارتی زندگی پر ترجیح دی اور تعلیم و تدریس کی خاطر سفارت خانے کی ملازمت سے کہیں کم تنخواہ پر سندھ یونیورسٹی کی ملازمت اختیار

کرتی۔ (۱۳) یکم ستمبر ۱۹۵۱ء کو ڈاکٹر بلوچ صاحب نے سندھ یونیورسٹی میں پروفیسر آف ایجوکیشن اور صدر شعبہ تعلیم کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ اس طرح پاکستان کی تعلیمی تاریخ میں پہلی بار یونیورسٹی کی سطح پر شعبہ تعلیم کا اجراء ہوا اور فیکلٹی آف ایجوکیشن قائم ہوئی۔ تعلیمی شعبوں کا اجراء اور تجدید نصاب وغیرہ ڈاکٹر بلوچ صاحب کے سپرد تھے۔ (۱۵) آپ کو یہ اعزاز حاصل تھا کہ آپ سندھ یونیورسٹی کے پہلے پروفیسر تھے۔ اسی طرح آپ کو یہ اعزاز بھی حاصل رہا کہ یونیورسٹی کے پہلے ادارے ”شعبہ تعلیم“ کے بانی بھی آپ ہی تھے۔ اسی ادارے کو بعد میں ترقی دے کر انسٹیٹیوٹ آف ایجوکیشن اینڈ ریسرچ کا درجہ دیا گیا۔

ڈاکٹر بلوچ صاحب نے سندھ یونیورسٹی میں مفید اصلاحات کیں اور تعلیمی معیار کو بہتر سے بہتر بنانے کی سعی میں مصروف رہے۔ ۱۹۵۳-۱۹۵۴ء کے دوران اساتذہ اور طلبہ کی تربیت کے لیے توسیعی لکچرز کے سلسلے کا آغاز کیا۔ انسٹی ٹیوٹ آف سندھ حاضری اور ”سندھ میوزیم“ آپ ہی کے مشورے اور کوششوں سے قائم ہوا۔ (۱۶) دسمبر ۱۹۷۳ء میں آپ نے سندھ یونیورسٹی کے کانس چانسلر کی حیثیت سے اپنی ذمہ داری سنبھالی لیکن اس کے باوجود حسب سابق لکچر ضرور دیتے اور باقاعدہ تیاری کر کے جاتے۔

سندھ یونیورسٹی میں قیام (ستمبر ۱۹۵۱ء تا ۲۵ جنوری ۱۹۷۶ء) کے زمانے میں بلوچ صاحب نے دو تحقیقی جریدوں کا اجراء کیا Journal of Education اور Journal of Research: Art and Social Sciences۔ اول الذکر ۱۹۵۱ء سے ۱۹۷۵ء تک جاری رہا جبکہ ثانی الذکر کے تیرہ شمارے ڈاکٹر بلوچ کی زیر ادارت شائع ہوئے۔ یہ مجلہ ۱۹۶۲ء سے ۱۹۷۵ء تک جاری رہا۔ اسی زمانے میں بلوچ صاحب کی زیر نگرانی تعلیم کے موضوع پر کئی مفید کتابیں بھی شائع ہوئیں۔ (۱۷) جنوری ۱۹۷۶ء سے لے کر تقریباً ۱۵ برس تک ڈاکٹر بلوچ، اسلام آباد میں وفاقی حکومت کی وزارت تعلیم، وزارت ثقافت اور دیگر اداروں کے اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ (۱۸) جنوری ۱۹۷۶ء میں ڈاکٹر بلوچ کو وفاقی وزارت تعلیم میں افسر بکار خاص (OSD) مقرر کیا گیا۔

جولائی ۱۹۷۹ء تا ۱۹۸۲ء ڈاکٹر بلوچ نے قومی کمیشن برائے تحقیق، تاریخ و ثقافت کے ڈائریکٹر کے طور پر خدمات انجام دیں اور Pakistan Journal of History and Culture کے نام سے ایک اعلیٰ معیار کے انگریزی جریدے کا اجراء کیا۔ اس دوران میں محض چار سال کے عرصے میں ۳۳ نئی کتابیں نکھوائیں جن میں سے ۲۵ شائع بھی ہوئیں۔

نومبر ۱۹۸۰ء میں ڈاکٹر بلوچ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے پہلے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ ابتدا میں اس یونیورسٹی کی شریعت فیکلٹی میں کل تین طالب علم تھے۔ بلوچ صاحب نے اپنی عادت کے مطابق روزِ اوّل سے ہی یونیورسٹی کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کے لیے کوششیں شروع کر دیں۔ ۳ جنوری ۱۹۸۱ء کو شاہ فیصل مسجد کمپلکس کے ایک کمرے میں ۸۱-۱۹۸۰ء کے تعلیمی سال کا آغاز ہوا۔ بلوچ صاحب نے شب و روز محنت کر کے اکتوبر ۱۹۸۱ء تک تمام ذیلی ادارے قائم کر دیے جن میں بورڈ آف اسٹڈیز، سلیکشن بورڈ، اکیڈمک کونسل، فنانس کمیٹی وغیرہ شامل تھے۔ اس کے علاوہ تعلیمی شعبے اور دیگر شعبوں کا آغاز کیا اور ان کے لیے اساتذہ کا انتخاب کیا۔ طلباء کے لیے ہاسٹل اور یونیورسٹی کے عملے کے لیے رہائش کا بھی انتظام کیا۔ شعبہ قانون کے لیے علیحدہ انسٹی ٹیوٹ قائم کیا۔ اس ادارے میں بچوں اور اعلیٰ پولیس عہدے داروں کی تربیت کا بھی آغاز کیا۔ حالانکہ آپ کا تقرر بطور جزوقتی

وائس چانسلر کیا گیا۔ کیوں کہ آپ پہلے ہی قومی کمیشن برائے تاریخ و ثقافت کی سربراہی جولائی ۱۹۷۹ء سے کر رہے تھے۔ (۱۹)

۱۹۸۳ء میں جناب اے۔ کے۔ بروہی (۲۰) کی خواہش پر قومی ہجرہ کونسل میں مشیر کا عہدہ قبول کیا۔ اور ایک عظیم الشان علمی منصوبے کا آغاز کیا جس کی کوئی مثال اس وقت تک پاکستان کے کسی ادارے نے پیش نہیں کی تھی۔ آپ نے مسلمان محققین کی سو عظیم کتب کا منصوبہ تیار کیا اور ان کتب کے انتخاب کے لیے عالم اسلام کے نامور محققین کے علاوہ یورپ اور امریکہ کے اہل علم سے مشورے بھی کیے۔ ڈاکٹر بلوچ صاحب کا پروگرام یہ تھا کہ ان سو کتب کے معیاری انگریزی تراجم کرائے جائیں اور ان پر تحقیقی مقدمے لکھ کر انھیں شائع کیا جائے۔ ڈاکٹر بلوچ صاحب نے ان سو کتابوں میں سے ۷۶ کے انگریزی میں تعارف بھی لکھے اور ان پر مشتمل کتاب Great Books of Islamic Civilization کے نام سے ۱۹۸۹ء میں ہجرہ کونسل کی جانب سے شائع کرائی۔ (۲۱)

مارچ ۱۹۹۰ء میں ڈاکٹر بلوچ صاحب کو سندھی زبان کے بااختیار ادارے 'مقتدرہ سندھی زبان' (Sindhi Language Authority) کا اولین چیئرمین مقرر کیا گیا۔ (۲۲) اس ادارے کے بنیادی مقاصد میں سندھی زبان کی تعلیم، فروغ اور استعمال شامل تھے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے بلوچ صاحب نے فیصلہ کیا کہ پورے سندھ کے پرائمری اسکول کے اساتذہ میں بیداری لائی جائے۔ اس سلسلے میں اساتذہ کی تربیت کا انتظام سندھ کے مختلف شہروں میں کیا گیا اور پہلے مرحلے میں ۱۶۵۳ اساتذہ کو تربیت فراہم کی۔ سندھی لینگویج اتھارٹی کی سربراہی کے دوران بھی آپ نے اشاعتی پروگرام پر بھرپور توجہ دی اور محض ۱۶ ماہ کے مختصر عرصے میں ۲۵ علمی و تحقیقی کتب شائع کیں۔ اس اشاعتی پروگرام کے تحت بلوچ صاحب نے نہ صرف نئی کتب لکھوائیں بلکہ بعض قدیم اور نایاب کتب کے جدید ایڈیشن بھی شائع کرائے۔ (۲۳)

۱۹۹۲ء میں حکیم محمد سعید صاحب (۲۴) کی درخواست پر آپ نے بطور وزیر تعلیم صوبہ سندھ کا عہدہ سنبھالا۔ اور نہایت مختصر عرصے (یعنی ۷۲ روز) میں بھی کئی کادہ ہائے نمایاں انجام دیے۔ (۲۵)

ڈاکٹر بلوچ صاحب نے کسی بھی عہدے اور منصب پر تعلیم و تحقیق و تدریس کو ہمیشہ ترجیح دی۔ کئی علمی، تحقیقی و ثقافتی اداروں، انجمنوں اور تنظیموں کی تاسیس و تنظیم میں بھی ایک ناقابل فراموش کردار ادا کیا۔ اس سلسلے میں سرکاری اداروں میں سے نیشنل ہجرہ کونسل، کابینہ ڈویژن (اسلام آباد)، مقتدرہ سندھی زبان (حیدرآباد) اور قومی ادارہ تحقیق تاریخ و ثقافت، وزارت تعلیم حکومت پاکستان (اسلام آباد) سامنے کی مثالیں ہیں۔ جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں کئی قومی کمیشنوں اور کمیٹیوں پر کام کیا، اور کئی علمی، تحقیقی اور ثقافتی اداروں کے انتظامی بورڈز کے رکن رہے۔ (۲۶) غرض یہ کہ آپ ایک بھرپور علمی و عملی زندگی گزار کر ۱۶ اپریل ۲۰۱۱ء کو حیدرآباد (سندھ) میں ۹۴ سال کی عمر میں ملکب عدم ہوئے۔

ڈاکٹر بلوچ صاحب نے بنیادی طور پر ایک استاد کے طور پر زندگی گزاری۔ علاوہ ازیں تعلیمی مسائل کے حل کی خاطر بیانی کئی مختلف کمیٹیوں میں بحیثیت ماہر شریک ہوئے اور اپنے طویل تجربے کی روشنی میں ہمارے تعلیمی مسائل کے حل اور فروغ تعلیم کے

یہ ٹھوس عملی تجاویز بھی پیش کیں جن پر سنجیدگی سے غور کرنے اور ان کو رو بہ عمل لانے کی ضرورت ہے۔ (۲۷) محمد یوسف شیخ کے مطابق ڈاکٹر نبی بخش بلوچ تعلیمی میدان میں باقاعدہ (Formal) اور منظم (Organised) انداز میں فکر (Thought) پیش کرنے والے واحد سندھی عالم ہیں۔ (۲۸) تعلیم کی اہمیت و اقداریت کے حوالے سے آپ کے ذہن میں کوئی ابہام نہ تھا، بلکہ آپ یہ سمجھتے تھے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی معاشرہ ناخواندہ ہو اور آزاد اور مستحکم رہ سکے کیوں کہ جہالت اور آزادی دو متضاد چیزیں ہیں۔ خواہ کتنی ہی طاقت ہو اور خواہ کتنی ہی دولت اور افرادی قوت ہو تعلیم کے بغیر کوئی قوم ترقی اور آزادی کی حفاظت نہیں کر سکتی۔

In the present conditions of conflict and confusion, no country can be ignorant and be free and strong at the same

Time. (29)

ڈاکٹر بلوچ صاحب پہلے پاکستانی ہیں جنہوں نے اساتذہ کی تربیت جیسے اہم موضوع پر تحقیق کر کے ایک عمدہ تحقیقی مقالہ پیش کیا جو تعلیمی نظام کی ٹھوس بنیادوں پر تعمیر کے حوالے سے جامع اور قابل عمل تجویز کرتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اس مقالے میں تعلیمی تصورات کی ابتدا، ارتقا اور مختلف معاشروں اور ادوار میں ان کی ترویج و اطلاق کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور مختلف شعبوں میں بے شمار تجاویز بھی دی ہیں۔ تعلیم کے موضوع پر آپ کی دیگر کتب یہ ہیں:

1. Education based on Islamic Values.
2. National System of Education and Education of Teacher.
3. Teacher Education in Muslim Society.

ملاوہ ازیں ڈاکٹر بلوچ نے مخدوم جعفر بوبکانی کی کتاب ”نہج التعلم“ کے خلاصہ ”حاصل النهج“ کی تصحیح و ترمیم بھی کی ہے۔ ان تمام کتابوں میں ڈاکٹر بلوچ نے ہمارے تعلیمی مسائل کا حل بڑی کامیابی سے پیش کیا ہے۔ طلبہ اور تعلیم (قائد اعظم نے کیا سوچا اور کیا کہا) کے عنوان سے قائد اعظم کے اقوال و بیانات کو بھی ایک کتابچہ کی صورت مرتب کیا۔ جسے قائد اعظم اکیڈمی کراچی نے ۱۹۷۶ء میں شائع کیا۔ اب تک اس کے سات ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

ڈاکٹر بلوچ صاحب نے اپنی زندگی میں بڑے بڑے علمی و تحقیقی کام اپنے ہاتھ میں لیے اور انہیں بڑی کامیابی سے مکمل کیے۔ زندگی میں کام، کام اور مسلسل کام ہی آپ کی زندگی تھا۔ آپ نے اپنی زندگی کا نظام الاوقات اس طرح ترتیب دیا کہ کوئی ایک لمحہ متاع نہ ہونے پائے۔ بحیثیت ایک معلم آپ کے نمایاں اوصاف میں وقت کی پابندی، مضمون پر گرفت، طلبہ کی رہنمائی واضح نظر آتی ہے۔ ڈاکٹر بلوچ، زندگی کے ہر شعبے میں اخلاقی اقدار پر مضبوطی سے عمل کرنے پر زور دیتے تھے۔ اسی حوالے سے رقم طراز ہیں:

”علم خواہ کوئی بھی ہو، اس علم کے پس پردہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا احساس اپنے اندر قائم رکھا جائے اور یہ

دیکھا جائے کہ اس علم سے اخلاقی قدروں یا انسانی بھاء پر کوئی آنچ نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ کی ہستی پر ایمان اور

ایمان ایسی کسوٹی ہے جس کی وجہ سے انسانی معاشرے کی اخلاقی بنیادیں قائم رہتی ہیں..... اگر نظریہ تعلیم

کا یہ بنیادی اصول اخلاقیات آج سائنس دانوں، علمی مفکروں اور دانشوروں کا معیار بن جائے تو سائنس کسی بھی طور انسان کے لیے باعث نقصان نہیں بنے گی۔ (۳۰)

ڈاکٹر بلوچ کے یہاں ہمیں ”عالم“ کا ایک واضح تصور ملتا ہے، جسے وہ ایک جگہ ”ادیب“ سے تعبیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اسلامی فکر کے اعتبار سے ”ادیب“ کا مفہوم محض تحریر اور تصنیف کی صلاحیت یا شاعری میں مہارت تک محدود نہیں بلکہ اس سے وسیع تر ہے۔ شاعر، فلسفی، مورخ، نجومی، طبیب، ماہر لغت، ریاضی دان اور مختلف علوم میں مہارت رکھنے والے دوسرے علماء جن کو آج کل کی اصطلاح میں سائنسدان کہا جاتا ہے، یہ سب کے سب ادیبوں میں شمار ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ ان کی مخصوص علمی مہارت کے ساتھ ساتھ ان میں حسن عقیدہ اور حسن کردار بھی ہو۔ اسلامی روایات کی روشنی میں ان سب کو مشہور مصنف یا قوت نے اپنی بلند پایہ کتاب معجم الادباء یا ارشاد الارب میں بجا طور پر ادیب شمار کیا ہے۔۔۔ لغت کے مفہوم میں ادیب کے معنی ایسے عالم کے ہیں کہ جو ”علم و ادب“ میں دسترس رکھتا ہو لیکن ”علم و ادب“ کا اصطلاحی مفہوم بھی ادب کے مفہوم پر مبنی ہے۔ قرونِ اولیٰ والے اسلامی معاشرے کے علمی اور عملی حقائق کی روشنی میں نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ”ادیب“ وہ ہے جس کے عقیدے ارادے، علم اور کردار میں حسن نمایاں ہو۔ حضرت محمد ﷺ سب سے بڑے ادیب تھے اور ان کا کردار اسوۂ حسنہ والا مثالی کردار تھا، آپ ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ

ادبسی ربی فاحسن تادیبی۔“ (۳۱)

ڈاکٹر بلوچ مسلم معاشرے میں فرد اور معاشرے کے باہمی تعلق میں نہ صرف توازن کے قائل ہیں بلکہ فرد اور معاشرے کو ایک دوسرے کا معاون و مددگار قرار دیتے ہوئے اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قومی تعلیم کے اغراض و مقاصد کی نہ صرف فرد بلکہ معاشرے کی ترقی سے راست نسبت ہونی چاہیے:

According to our social philosophy individual and community (or society) are complementary to each other. Therefore, the aims and objectives of our national education must be directly related to the development of the individual as a member of the society.

”ہمارے موجودہ سماجی فلسفے کے مطابق فرد یا معاشرہ ایک دوسرے کی ضرورت کو پورا کرتے ہیں۔ تعلیم کے اغراض و مقاصد ایسے ہونے چاہئیں جو براہِ راست فرد کو بحیثیت سماج کے رکن کے ترقی اور انصاف کے پورے موقع فراہم کریں۔ (۳۲)

ڈاکٹر بلوچ صاحب کے نزدیک تعلیمی نظام کی عمارت کے دو اہم ستون ہیں: ایک تاریخی اور دوسرا انسانی و اخلاقی۔ تاریخی سے مراد ڈاکٹر بلوچ کے نزدیک ماضی سے آگاہی ہے جبکہ انسانی اور اخلاقی بنیاد کا تعلق زندگی کے ان تصورات سے ہے جن

کی بنیاد تو حید پر ہے جو فرد و معاشرہ ہر دو کے لیے مفید ہے۔ ان بنیادوں پر قائم قومی تعلیمی نظام میں روحانی و مادی (دنیاوی) قدروں میں ہم آہنگی لازم ہے۔ (۳۳)

ڈاکٹر بلوچ صاحب یہ سمجھتے تھے کہ تعلیمی معیارات مستعار نہیں لیے جاسکتے۔ لازمی طور پر ان کی جڑیں معاشرے کی سماجی و تہذیبی قدر میں بیوست ہونی چاہئیں:

The ideals of education can not be borrowed; these must be rooted in the socio-cultural foundation of the society. (34)

چونکہ ہمارا تعلیمی سلسلہ صرف کتابوں اور لفظوں تک محدود ہے اس لیے گاؤں دیہات کے بچوں کی اکثریت پر انگری یا مڈل سے سی تعلیمی اداروں کو خیر باد کہنا شروع کر دیتی ہے۔ جب بچوں کے والدین دیکھتے ہیں کہ نہ تو استاد پڑھا رہا ہے اور نہ شاگرد پڑھا رہا ہے اور وقت ضائع ہو رہا تو بہتر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بچے کو یا تو کوئی ہنر سکھایا جائے یا اسے کاشتکاری پر لگا دیا جائے تاکہ جان بونے تک وہ روزی کمانے کے قابل ہو سکے۔ (۳۵) ڈاکٹر بلوچ صاحب کے الفاظ میں:

We are building costly higher instructional establishments, castles in the air, without a strong base of primary education. (36)

ڈاکٹر بلوچ صاحب کے نزدیک ابتدائی تعلیم (Primary Education) کی بہت اہمیت تھی۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ تعلیمی نظام کی خرابی کا سب سے بڑا مسئلہ ابتدائی تعلیم کو نظر انداز کرنا ہے۔ (۳۷) ابتدائی تعلیم کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر یہ ضروری سمجھتے تھے کہ اسکولوں میں عملی تعلیم کو داخل کیا جائے اور بالخصوص دیہاتی زندگی کے مظاہر کو نہ صرف تعلیمی نصاب میں شامل کیا جائے بلکہ دیہاتی اسکولوں کو دیہاتی زندگی کا ایک اہم حصہ بنا دیا جائے۔ چھوٹے چھوٹے پیشوں کی ترقی و احیا کے لیے بھی اسے ہونے چاہئیں۔ نصاب تعلیم پاکستان کے اندر قومی سوچ اور اخلاق سازی پر مبنی ہو۔ ہر صوبے کے لوگوں کی ضروریات سے بھی تعلق رکھتا ہو اور مجموعی طور پر پاکستانی قوم کے لیے سودمند ہو۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

Education is a positive force for social change, but it can become effective only when the masses consciously participate in educational development activities at their own level. In a developing country like Pakistan, where a vast majority of the people is illiterate, development in educational and social domains often poses a serious problem. The masses feel that formal schooling is not related to their immediate economic needs, does not fulfill their social-cultural requirements, and alienates them

from cultural traditions.(38)

نصف صدی سے زیادہ عرصہ قبل بھی ڈاکٹر صاحب کو یہ بصیرت حاصل تھی کہ مختلف صوبوں اور علاقوں کی دیگر شعبوں کے ساتھ تعلیمی تقاضے بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے ایک نوزائیدہ ملک میں صرف ایسی ہی منصوبہ بندی اور پالیسیاں کامیاب ہوں گی جو قومی کے ساتھ صوبائی مقاصد اور مفادات کی عکاسی کرتی ہوں اور وہ ہی قومی وحدت اور اتحاد کو تقویت دے سکتی ہیں۔ (۳۹)

The record confirms that we have kept educational planning and policies centralized, The Provinces have not been financed and encouraged to advance School Education, or to bring all children in schools. As a result, the bulk of illiterate population continues to grow annually. It is only by extending School Education that illiteracy can be effectively contained.(40)

ہمارے نظام تعلیم کے حوالے سے ایک سوال کے جواب میں ڈاکٹر بلوچ صاحب لکھتے ہیں: ”یہ نظام تعلیم ان بنیادوں پر استوار ہے جو ہمیں کالونیل دور (Colonial Age) سے ملی ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دورِ آزادی میں ہم نے اس نظام میں کافی تبدیلیاں کی ہیں لیکن اس کو بہتر اور مفید بنانے کے لیے مزید اصلاحات کی ضرورت ہے کیونکہ یہ نظام تعلیم پاکستان کے دولت مند طبقے کے لیے تو موزوں ہے لیکن پاکستان کے اس غریب طبقے کے لیے مناسب نہیں ہے جو کل آبادی کا اتنی فیصد ہے یعنی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ نظام تعلیم ایک مخصوص طبقے کے لیے ہے۔ لہذا جو نظام تعلیم آبادی کی اکثریت کے لیے کارآمد نہ ہو اور اس کے ثمرات و اثرات سے زیادہ سے زیادہ افراد فائدہ نہ اٹھا سکیں اس نظام کو ایک مفید نظام نہیں کہا جاسکتا۔ (۴۱)

جب کہ مغربی نظام تعلیم کے حوالے سے پوچھے جانے والے ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: ”میرے نکتہ نظر سے مغربی نظام تعلیم دراصل ایک تعلیم کا سلسلہ ہے نظام تعلیم نہیں ہے، وہ ایک تنظیمی ڈھانچہ ہے لیکن صحیح معنوں میں تنظیم کا جو تصور ہمارے ذہنوں میں ہے وہ تنظیم اس میں نہیں ہے۔ اس نظام تعلیم میں بھی قیام پاکستان سے لے کر اب تک اصلاحات کی گئی ہیں مگر اس میں مزید تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ (۴۲)

مشرقی و مغربی نظام تعلیم کی یکجہائی کے حوالے سے ڈاکٹر بلوچ صاحب رقم طراز ہیں:

۱۹۸۱ء میں اسلامی یونیورسٹی [اسلام آباد] کا قیام عمل میں لایا گیا اور پاکستان کی تاریخ میں پہلی بار دینی مدارس کے فارغ التحصیل طلباء اور کالجوں سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کرنے والوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا اور انہیں ایک ساتھ پڑھنے کا موقع فراہم کیا گیا۔ اب یہ عمل چل رہا ہے کہ جدید و قدیم علوم رکھنے والے ایک دوسرے کے قریب آئیں اور وہ دونوں تعلیمی نظاموں سے مستفیض ہوں۔ ان کے درمیان سے کالج و مدرسہ ایجوکیشن کا امتیاز ختم ہو جائے۔ یہ ایک تجربہ کیا گیا ہے جو کہ ابتدائی مراحل میں ہے.... میں اسلامی

یونیورسٹی کے قیام کو موجودہ حکومت کی ایک اچھی کوشش قرار دیتا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ ہمیں اس طرح کے تجربات کالجوں اور ہائی اسکولوں کی سطح پر بھی کرنے چاہئیں۔۔۔۔۔ اس طرح دھیرے دھیرے موجودہ امتیاز ختم ہو جائے گا اور جو بھی طالب علم ان اداروں سے فارغ ہوگا، وہ اپنی دینی تعلیم کے علاوہ مغربی اور جدید تعلیم سے بھی آراستہ ہوگا۔ میرے خیال میں اس کام کو جس قدر بہتر طریقے سے کالج یا ہائی اسکول سرانجام دے سکتے ہیں اس قدر یونیورسٹیاں نہیں دے سکتیں کیونکہ ہمیں صرف جدید سائنسی و ٹیکنالوجی کے علوم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس علم کی بھی ضرورت ہے جو ہمارے کردار، افکار، اخلاق اور معاشرے کو بہتر بنائے اور ہم میں حب الوطنی اور اسلام کی محبت کو اجاگر کرے۔ جب تک ہم میں قومی جذبہ پیدا نہیں ہوگا ہمارے کردار کی تعمیر نہیں ہوگی۔ جب تک ہماری اخلاقی تعمیر نہیں ہوگی اس وقت تک نہ تو ہم خوش حال ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی نظام تعلیم ہمارے لیے مفید ہو سکتا ہے۔ (۳۳)

ڈاکٹر بلوچ صاحب یہ چاہتے تھے کہ پاکستان میں نئے تعلیمی نظام کی تعمیر ماضی کے طریقہ کار سے حال میں بہتری کی طرف ہو۔ اگر اس طریقہ کار کو اپنایا جائے اور زبرد استعمال لایا جائے تو مستقبل میں بھی علم کی بدولت ملک و قوم کی ترقی ممکن ہے:

A new educational re-organisation in Pakistan must harmonize the best from the past with the present for the future progress of the country (24)

محمد راشد شیخ لکھتے ہیں:

”ڈاکٹر بلوچ کی یہ ہے وہ نگاہ دور بین جو تاریخ کے گہرے مطالعے سے پیدا ہوئی۔ یہ ہے وہ بصیرت اور حال کی ضروریات اور نئے پہلوؤں کا مشاہدہ کرنے والی آنکھ جس کے حامل ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ نے ماضی کی بہترین چیزوں کو حال سے ہم آہنگ کرنے والا نسخہ تجویز کیا۔ فی الحقیقت یہی ہے وہ نسخہ کیا ہے جس میں ملک کی ترقی کا راز سمایا ہوا ہے۔ یہ ایسا نسخہ ہے جو ہر دور میں ہر ملک اور ہر معاشرے کے لیے یکساں مفید ہے اور اس کی آفاقیت اور دائمی اثر پذیری سے کوئی بھی صاحب فہم انکار نہیں کر سکتا۔“ (۳۵)

تعلیمی معیار کی زبانوں حالی کے حوالے سے ڈاکٹر بلوچ یہ سمجھتے تھے کہ طلباء و اساتذہ کا کثرت سے ہونا اور پھر ان سب کے لیے خصوصی معیار کو درست کرنے کے لیے مناسب اقدامات نہ کرنا معیار تعلیم کے گرنے کا ایک بڑا سبب ہے۔ دوسرے یہ کہ انگریزوں کے دور میں سیاست کا تعلیمی شعبے میں کوئی عمل دخل نہیں تھا۔ تعلیمی ادارے سیاسی فریب کاریوں اور ہنگاموں سے بہت دور تھے۔ ہم نے اپنی تعلیمی یہی کہ سیاست کو تعلیمی اداروں میں داخل کیا اور طلبہ کو اپنا آئہ کار بنا کر انہیں سیاسی مقاصد کی خاطر استعمال کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے تعلیمی ادارے سیاسی ادارے بن گئے۔ (۳۶)

ڈاکٹر بلوچ صاحب اس امر پر یقین رکھتے تھے کہ ان تمام اسباب کو درست کیا جاسکتا ہے لیکن ضروری ہے کہ تمام فریق اس کے لیے اجتماعی طور پر کوشش کریں۔ صرف حکومت تنہا ان مسائل کو نہ تو حل کر سکتی ہے اور نہ ہی وہ تعلیمی اداروں میں بگاڑ کو درست کر سکتی ہے۔ طلبہ والدین، سیاستدان، اساتذہ اور حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہونا چاہیے کہ چاہے ملک میں کیسے حالات کیوں نہ ہوں تعلیمی اداروں کو نہیں چھیڑا جائے گا۔ دوسرے ڈاکٹر بلوچ صاحب یہ ضروری سمجھتے تھے کہ نجی تعلیمی اداروں کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے۔ جب پرائیویٹ شعبے میں تعلیمی ادارے قائم ہو جائیں تو پھر ان کے اختیارات و معاملات میں غیر ضروری مداخلت نہ کریں۔ اگر تعلیمی ادارہ اپنے نظم و نسق کو درست کرنے کے لیے اقدامات کرنا چاہے تو ہمیں اس میں بالکل مداخلت نہیں کرنی چاہیے بلکہ اسے اپنے تعلیمی ماحول اور معیار کو بہتر بنانے اور اختیارات کے استعمال میں آزادی ہونی چاہیے۔ (۴۷)

ڈاکٹر بلوچ صاحب پاکستان کے دفاع اور بقا کے لیے قومی مزاج سے ہم آہنگ نظام تعلیم کی نئے انداز میں تعمیر کے عمل میں انتہائی محنت و فکری کوشش کو بھی اجتماعی خودکشی کے مترادف کہا کرتے تھے۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

It will be suicidal for Pakistan if educational reconstruction continues to be postponed in favor of any other means of national defence and development. (48)

ڈاکٹر بلوچ صاحب قومی تعلیم کے اغراض و مقاصد کے ضمن میں دو نکات بیان کرتے ہیں:

اولاً: فرد کی مدد کی جائے، اس کی اقدار، ترقیاتی سوچ اور رویوں کی تطہیر کی جائے جن کی مدد سے وہ معاشرے کا ایک ذمہ دار شخص بن سکے۔

ثانیاً: ایسے فرد کو تیار کیا جائے جو ہنر، شعور اور علم سے زندگی کے مسائل کو حل کر پائے اور اس کے ساتھ سماجی ضروریات کو پورا کر سکے۔ (۴۹)

اسی حوالے سے وہ لکھتے ہیں: ”ہمارے ملک میں صرف ایسے ادارے نہیں ہونے چاہئیں کہ وہ ڈاکٹر پیدا کریں، انجینئر پیدا کریں، بینکرز اور قانون دان پیدا کریں، بلکہ چھوٹے چھوٹے پیشوں کی ترقی و احیاء کے لیے بھی ادارے ہونے چاہئیں۔ کیونکہ جس قدر ڈاکٹر یا انجینئر اپنی جگہ اہم ہے وہاں پر ایک ترکھان یا راج کی بھی اپنی جگہ بڑی اہمیت ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی قومی زندگی کی جدوجہد میں اپنا حصہ ادا کر رہا ہوتا ہے۔ صرف میڈیکل یا انجینئرنگ کالج قائم کرنے پر ہی سارا زور نہیں دینا چاہیے بلکہ تمام پیشوں کے ماہر پیدا کرنے کے لیے پیشہ ورانہ ادارے قائم ہونے چاہئیں اور چھوٹے چھوٹے اداروں کا پورے ملک میں جال پھیلا دینا چاہیے تاکہ ہر شخص اپنے پسندیدہ پیشے میں تربیت حاصل کر سکے۔“ (۵۰)

ذریعہ تعلیم کیا ہو؟ عصر حاضر میں تعلیمی نظام کے حوالے سے یہ ایک اہم سوال ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر بلوچ صاحب کے نظریات بالکل واضح تھے کہ ابتدائی تعلیم مادری زبان میں دی جائے اور کسی دوسری زبان کو پرائمری اسکولوں میں لازمی قرار نہ دیا جائے۔ قومی زبان اردو کی تعلیم سینکڑی اسکولوں میں لازمی قرار دی جائے اور انگریزی زبان کی تعلیم یونیورسٹی کی سطح پر تعلیم حاصل

کرنے والوں کے لیے لازمی ہو۔ انگریزی زبان کا کوئی بھی کورس ہو، سادہ اور بنیادی ہونا چاہیے۔ ایڈوائس کورس ان لوگوں کے لیے ہونا چاہیے جو اس میں دلچسپی اور صلاحیت رکھتے ہوں۔ زبانوں کے مسئلے کے حوالے سے ڈاکٹر بلوچ صاحب نے کئی اہم تجاویز دی ہیں اور اس موضوع پر اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں تفصیلی بحث کی ہے۔ (۵۱)

The problem of teaching languages in the national schools in Pakistan is, in fact, a crucial one. Pakistan is richer by its linguistic variety but at the same time, this cultural advantage raises an educational problem, the solution of which requires the best thought and attention of the national educators. Any extreme proposal to abolish or discourage the development of the well-established provincial languages must necessarily be discussed because it would seek to destroy a substantial part of the nation's cultural achievement, breed provincial discontent and must eventually be doomed to failure. Moreover, the ideal of free, compulsory, primary education could be easily and speedily achieved only through the media of provincial vernaculars. (52)

ڈاکٹر بلوچ صاحب لکھتے ہیں: پاکستان کو اپنے لوگوں کو لازمی تعلیم دینا چاہیے۔ تعلیمی ترقی کے لیے عدل پر مبنی نظام ضروری ہے۔ خاص طور پر تعلیم کا پیدائشی حق حاصل ہونا اور اعلیٰ تعلیم کے لیے سہولیات کی فراہمی اور ان کے مابین توازن کا ہونا از حد ضروری ہے۔ ہمیں فوری ضرورت ہے ابتدائی تعلیم کے لیے ایک قومی پروگرام کے فوری نفاذ کی۔ (۵۳)

قومی آزادی نے ہمیں یہ موقع فراہم کر دیا ہے کہ ہم اپنے قومی نظام تعلیم کی بنیاد مستعدی کے ساتھ اور اعلیٰ مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے رکھیں۔ اپنی اقدار اور معاشرتی ورثہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے۔ ہمارا اقدار اور ہمارا ورثہ بجا طور پر اسلامی کہا جاسکتا ہے۔

مستعد تعلیم کی اسلامی بنیادوں کو مضبوط کرنا ہونا چاہیے۔ (۵۴)

ہمارے تعلیمی مسائل کے حل کے حوالے سے ڈاکٹر بلوچ صاحب اساتذہ کے کردار کو بہت اہم سمجھتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے اساتذہ ہی صحیح معنی میں تعلیمی مسائل کو حل کر سکتے ہیں:

It is essential to realize that only the teachers with a personal view point on education can solve our educational problems. (55)

جس کے لیے اساتذہ کی تربیت بھی بہت ضروری ہے اور اساتذہ کی تربیت محض ٹریننگ کورسز سے مکمل نہیں ہو سکتی۔ نہ

صرف ایک باری ٹریننگ ہمیشہ کے لیے کافی ہے بلکہ اسے مسلسل عمل کی حیثیت حاصل ہونی چاہیے۔ (۵۶)

No scheme, plans or proposals as such, can solve the educational problems. They only show the direction of educational change and improvement. The actual enforcement of any plan or proposals must necessarily depend upon the will and determination of the nation as a whole, the legislative action of the central and provincial governments, the administrative leadership of the Department of Education, and the influence and alertness of the teaching profession. (57)

گویا ڈاکٹر نبی بخش بلوچ اپنے طویل تعلیمی تجربے کی روشنی میں درست طور پر اس نتیجے پر پہنچے کہ تعلیم کے حوالے سے محض کوئی اسکیم، کوئی تجویز یا کوئی تحریک تعلیمی مسائل کو حل نہیں کر سکتی البتہ تعلیمی نظام کی تبدیلی اور بہتری کے لیے درست سمت میں رہنمائی کا باعث ہو سکتی ہے۔ کسی بھی پروگرام یا تحریک کے نفاذ اور اس کی کامیابی، بحیثیت مجموعی قوم کے عزم و ارادے، قانون سازی، مرکزی و صوبائی حکومت، شعبہ تعلیم کی انتظامی قیادت اور تعلیمی شعبے سے وابستہ افراد پر منحصر ہے۔ یہی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے جس کے لیے یقیناً ہم سب کو مل کر کوشش کرنی ہوگی۔

حوالہ جات

- ۱۔ اسکول رجسٹر کے مطابق آپ کی تاریخ پیدائش ۱۲/ دسمبر ۱۹۱۷ء درج ہے، جبکہ ڈاکٹر بلوچ صاحب کے اپنے بیان کے مطابق آپ کی پیدائش مارچ ۱۹۱۹ء میں قریہ جعفر خان لغاری، سندھ میں ہوئی۔ (بحوالہ: راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، حیدر آباد، جھنگ، خلافت، حکومت سندھ، ۲۰۱۴ء، ص ۳۱)
- ۲۔ علامہ عبدالعزیز یمن (۱۸۸۸-۱۹۷۸ء) عربی زبان و ادب کی ایک نامور شخصیت ہیں۔ ۱۹۲۵ تا ۱۹۵۳ء مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں بحیثیت ریڈر، پروفیسر اور صدر شعبہ عربی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۵۳ تا ۱۹۶۳ء کراچی میں رہے۔ جامعہ کراچی میں شعبہ عربی کا قیام بھی آپ ہی کی کوششوں سے عمل میں آیا۔ ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶ء بحیثیت صدر شعبہ عربی، پنجاب یونیورسٹی میں خدمات انجام دیں۔
- ۳۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۷۸
- ۴۔ برائلی بخش (۱۸۹۰-۱۹۷۵ء) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے فیض یافتہ اور تحریک خلافت و تحریک پاکستان کے ممتاز رہنما تھے۔ آپ نے دس سال سندھ کے وزیر تعلیم کی حیثیت خدمات انجام دیں۔ علاوہ ازیں ۱۹۴۸ تا ۱۹۴۹ء سندھ کے وزیر اعلیٰ بھی رہے۔
- ۵۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۲۱

۶۔ N. A. Baloch, Dr., A National System of Education and Education of Teachers, 2003, Larkana:

Sindh Institute of Policy Studies, p.xv

ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کے تعلیمی نظریات

ڈاکٹر عبدالعزیز یمن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں: ”مٹن تعلیم کے لیے گورنمنٹ آف انڈیا نے ہندوستان سے ۱۳ طلبہ منتخب کیے تھے۔ ... داخلہ تعلیمی یونیورسٹی کے ”مچرس کالج“ میں ہوا جو درحقیقت بقول امریکیوں کے دنیا میں بڑی سے بڑی ”تعلیمی یونیورسٹی“ ہے۔ اس سال سات ہزار گریجویٹوں نے یہاں داخلہ لیا ہے اور کم و بیش دنیا کے ہر ملک کے طلباء یہاں موجود ہیں۔ ... میں نے کالج میں ”ڈاکٹر آف ایجوکیشن“ کا کورس لیا ہے۔ (راشد شیخ، محمد، خطوط ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، محکمہ ثقافت حکومت سندھ، ۲۰۱۲ء، ص ۵۵-۵۶)

جب ۱۳ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان قائم ہوا تو اس کے چند گھنٹے بعد ہی نیویارک کے ایک بڑے ہال میں قیام پاکستان کی خوشی میں شاندار پروگرام منعقد کیا۔ یہ پروگرام پاکستان سے باہر پہلا یوم پاکستان تھا۔ (بحوالہ: راشد شیخ، محمد، خطوط مشاہیر بنام ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، ص ۱۵، حیدرآباد: ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ ریسرچ فاؤنڈیشن، مارچ ۲۰۱۵ء)

ایکٹیوی آف اسلام ”ہارلم“ میں یکم عید فیضی نے قائم کی تھی۔ ہارلم حبشی نسل کے لوگوں کا مسکن تھا اور اس زمانے میں عموماً لوگ وہاں نہیں جاتے تھے۔ ڈاکٹر بلوچ اتوار کے روز اپنے دوستا قیوں کے ساتھ ایکٹیوی جاتے تھے، نو مسلموں سے ملتے تھے اور ان کے ساتھ نماز پڑھتے تھے۔ (بحوالہ: مولانا آزاد، سوانح حیات آزادی کے ایک مقتدر رہنما، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، ۱۹۸۹ء، لاہور: ادارہ تحقیقات پاکستان، دہلی گاہ پنجاب، ص۔ (ن)

راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۲۳

پروفیسر ملک، ”Dr. Nabi Baksh Khan Baloch: Scholar and Educationist“، مشمولہ: ڈاکٹر بلوچ، ہلک منٹالی عالم، مرتب: تاج جویو، حیدرآباد: سندھ ماہنامہ مکتبہ موقی، نومبر ۲۰۰۱ء، ص ۲۷

حسب اللہ صدیقی، ڈاکٹر، ”Dr. Nabi Bakhsh Khan Baloch: An Insight into a living legend of Sindh“، مشمولہ:

ڈاکٹر بلوچ، ہلک منٹالی عالم، مرتب: تاج جویو، ص ۳۲

علامہ سائی-آئی۔ قاضی، ۱۹/۱۱/۱۹۸۶ء کو حیدرآباد سندھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۱ء میں لندن سے بیسٹری کی ڈگری حاصل کی۔ آپ نے بطور پروفیسر پوزیشن جج ملازمت کی۔ ۱۹۵۱-۱۹۵۹ء سندھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے۔ ۱۱/۱۳ اپریل ۱۹۶۸ء کو حیدرآباد میں وفات ہوئی۔

راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۳۵

ایس۔ اے۔ بلوچ، ڈاکٹر، ”قاضی احمد میاں اختر اور جوان گزشتہ کی یادیں“، مشمولہ: مجلس اردو، ص ۲۳۵

راشد شیخ، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۴۰

ایس۔ اے۔ ۱۳۱

راشد شیخ، محمد، مجلس اردو (اردو مقالات نبی بخش بلوچ)، پاکستان اسٹڈی سینٹر، سندھ یونیورسٹی، ۲۰۰۹ء، ص ۳

راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی خدمات، ص ۱۵۳-۱۵۴

ڈاکٹر بخش کریم بخش (اے۔ کے۔) بروہی (۱۹۱۵-۱۹۸۷ء) معروف دانشور، ماہر قانون، سفیر اور سابق وفاقی وزیر قانون اور علامہ آئی۔ آئی۔ قاضی کے خاص شاگرد تھے۔ آپ ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء میں پاکستان کے ہائی کمشنر رہے۔

ڈاکٹر صاحب کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ہمیں اسلام کے حوالے سے محض نعرے بازی نہیں کرنی چاہیے بلکہ اسلامی دور میں جو علمی و تحقیقی اور سائنسی کام ہوا، اسے دنیا کے آگے پیش کرنا چاہیے تاکہ دنیا میں مسلمانوں کی اس حوالے سے عزت ہو اور انہیں احترام کی نظر سے دیکھا جائے۔ (محمد راشد شیخ، ص ۱۵۶-۱۵۷)

پروفیسر ذوالقرنین جعفری کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں: ”حال ہی میں ’مقتدرہ سندھی زبان‘ کے صدر کا مہمہ میں نے اس لیے سنجال لیا ہے کہ کچھ ایسی روایات کی بنیادیں مضبوط کر سکوں کہ جن سے سندھی اور اردو کے درمیان محبت، مفاہمت اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔“ (راشد شیخ، محمد، خطوط ڈاکٹر نبی بخش بلوچ، ص ۱۱۷)

راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۶۸-۱۶۹

ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کے تعلیمی نظریات

- ۲۳۔ حکیم محمد سعید (۱۹۲۰-۱۹۹۸ء)، نامور طبیب، ادیب، سماجی و سیاسی شخصیت، سیاح اور سفر نامہ نگار تھے۔ ’مدینہ النہد‘ کراچی کے بانی اور پاکستان ہسپتار نیکل سوسائٹی کراچی کے صدر تھے۔ ملاوہ ازس ۱۹ جولائی ۱۹۳۲ء تا ۲۲ جنوری ۱۹۹۲ء صوبہ سندھ کے گورنر رہے۔
- ۲۵۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۱۷۰
- ۲۶۔ سفیر اختر، ڈاکٹر، ’ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ و ثقافت کے سربراہ کی حیثیت سے‘، ’مشمولہ ڈاکٹر بلوچ ہک مثالی عالم‘، مرتب: تاج جویو، حیدرآباد: سندھ مائیک موٹی تنظیم، نومبر ۲۰۰۰ء، ص ۲۹۸
- ۲۷۔ راشد شیخ، محمد، بخش اردو، ص ۶
- ۲۸۔ یوسف شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ ہک عظیم ماہر تعلیم، ’مشمولہ ڈاکٹر بلوچ ہک مثالی عالم‘، ص ۱۳۱
- ۲۹۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۳۳۷
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۳۲
- ۳۱۔ این۔ اے۔ بلوچ، ڈاکٹر، ’نظریاتی مملکت میں ادیب کا کردار‘، ’مشمولہ بخش اردو، ص ۳۶-۳۷
- ۳۲۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۳۳۳
- ۳۳۔ یوسف شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ ہک عظیم ماہر تعلیم، ’مشمولہ ڈاکٹر بلوچ ہک مثالی عالم‘، ص ۱۳۹
- ۳۴۔ N. A. Baloch, Dr., Education based on Islamic values: Imperatives and Implications, 2000, Jamshoro: Pakistan Study Centre, University of Sindh, p. 8
- ۳۵۔ این۔ اے۔ بلوچ، ڈاکٹر، ہمارا نظام تعلیم (۱۹۸۳ء)، ’مشمولہ بخش اردو، ص ۹۳
- ۳۶۔ N. A. Baloch, Dr., "The Quaid-i-Azam on Education", p. 21, included: Education based on Islamic values: Imperatives and Implications
- ۳۷۔ N. A. Baloch, Dr., A National System of Education and Education of Teachers, p. 68
- ۳۸۔ N. A. Baloch, Dr., "Tradition, educational & Social Development and Modernization", p. 146, included: Education based on Islamic values: Imperatives and Implications
- ۳۹۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۳۳۹
- ۴۰۔ N. A. Baloch, Dr., "Imperatives of Education" p. 18, included: Education based on Islamic values: Imperatives and Implications
- N. A. Baloch, Dr., Sindh Studies Educational and Archeological, Editors: Gul Muhammad Umran, M. Arshad Baloch, 2012, Hyderabad: Dr. N.A. Baloch Institute for Heritage Research, Antiquities Department, Government of Sindh
- ۴۱۔ این۔ اے۔ بلوچ، ڈاکٹر، ہمارا نظام تعلیم (۱۹۸۳ء)، ’مشمولہ بخش اردو، ص ۸۸
- ۴۲۔ ایضاً، ص ۸۹
- ۴۳۔ ایضاً، ص ۹۰-۹۱
- ۴۴۔ راشد شیخ، محمد، ڈاکٹر نبی بخش بلوچ۔ سوانح حیات اور علمی و عملی خدمات، ص ۳۳۱
- ۴۵۔ ایضاً، ص ۳۳۱

N. A. Baloch, Dr., Education based on Islamic values: Imperatives and Implications,

2000, Jamshoro: Pakistan Study Centre, University of Sindh, p. 9

N. A. Baloch, Dr., A National System of Education and Education of Teachers,

2003, Larkana: Sindh Institute of Policy Studies, p. 180

N. A. Baloch, Dr., A National System of Education and Education of Teachers,

2003, Larkana: Sindh Institute of Policy Studies, p. 207-210

N. A. Baloch, Dr., "Imperatives of Education" p.19, included: Education based on

Islamic values: Imperatives and Implications

N. A. Baloch, Dr., A National System of Education and Education of Teachers,

2003, Larkana: Sindh Institute of Policy Studies, p. 174

مرزا مظہر جان جانا کا اردو کلام: چند اہم پہلو

ڈاکٹر تمیز عباس

لیکچرار، گورنمنٹ ڈگری یونیورسٹی کالج گلستان جوہر بلاک ون

Abstract

Mirza Mazhar Jane jana is a prominent poet of Urdu and Persian.

He belonged to naqshbndi silsila. His Urdu poetry is present in

various "tazkira-e-Urdu". The article has been highlighted on the

important aspects of Jane jana's poetry. He had political influence.

The vast majority of "roheelay" were disciple (mureed) of Jane

jana. To end the political influence of Jane jana his rival Najaf Khan

was succeeded in his murder. In this Article there are examples of

urdu poetry of Jane jana.

Key words: Prominent poet, urdu, persian, naqshbndi silsila,

tazkira-e-urdu, political influence, roheelay, mureed, important

aspects.

مرزا مظہر جان جانا کے حالات کئی کتابوں میں تفصیل سے ملتے ہیں۔ (۱) جان جانا کے والد ایک بہت بڑے صوفی اور درویش تھے انھوں نے مرزا کی تعلیم و تربیت کی طرف بھرپور توجہ دی تھی۔ (۲) رسائل، مجاورہ، قاری، فنون و سپاہ گری اپنے والد سے سیکھی۔ (۳) قرآن شریف، علم تجوید اور قرأت کی سند قاری عبدالرسول سیالکوٹی سے حاصل کی تھی اور حدیث کی تکمیل والد کے انتقال اور طریقت میں داخل ہونے کے بعد حاجی محمد سیالکوٹی سے کی "کلمات طہیات" کے پہلے خط میں مرزا نے اپنی تعلیم کا تذکرہ کیا ہے۔ (۴) آزاد نے "آب حیات" میں مرزا مظہر جان جانا کے حالات کو نہایت کریہہ شکل میں پیش کیا ہے اس طرح انھیں مرزا کی جھوٹ بنانے کا اچھا موقع مل گیا تھا۔ (۵)

والد کے انتقال کے بعد ۱۶ سے ۳۰ برس کی عمر تک صوفیوں اور بزرگوں کی خانقاہوں میں جھاڑ دوی۔ (۶) آپ حضرت نور محمد نقشبندی کے ہاتھ پر ۱۷۱۹ء میں بیعت ہوئے اس وقت آپ کی عمر ۱۸ سال تھی۔ (۷) چار سال پیری کی خدمت میں رہ کر اعمال و

شعل حاصل کرتے رہے اور بالآخر ولایت کے مرتبے پر فائز ہو کر فرقہ کثافت حاصل کیا۔ (۸) آپ امراء کے بجائے عقیدت حدود کے نذرانے قبول کر لیا کرتے تھے امراء کا مال آپ کے نزدیک مشتبہ، جبکہ عقیدت مندوں کا مال آلودگی سے پاک ہوتا تھا۔ (۹) آپ کو حدیث پر اس قدر عبور حاصل تھا کہ اپنے زمانے میں آپ ضعف و قوی، صحیح و وضعی حدیثوں کو جانچنے کے لیے ایک کوئی سمجھے جاتے تھے۔ (۱۰)

مرزا مظہر جان جاناں کے قتل کے حوالے سے محققین نے مختلف حقائق کا انکشاف کیا ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ مرزا صاحب کی شہادت میں نجف خان کا ہاتھ تھا یہ بات حقیقت سے قریب معلوم ہوتی ہے نجف خان میں مذہبی تعصب اس درجہ موجود تھا کہ حضرت شاہ عبدالعزیز اور شاہ رفیع الدین کو دہلی سے نکلنے کا حکم اسی نے دیا تھا۔ (۱۱) آپ کا قتل ایک سیاسی قتل تھا۔ (۱۲) ساتویں محرم کو ایک شخص منٹائی لے کر آیا دروازہ بند تھا آواز دی اور کہا کہ مرید ہوں، نذر لے کر آیا ہوں وہ باہر نکلے تو ایک قرائین ماری کہ گولی سینہ کے پار ہو گئی وہ تو بھاگ گیا مگر انہیں زخم کاری آیا، تین دن تک زندہ رہے دس محرم کی شام کو انتقال ہو گیا۔ (۱۳)

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ اتنی دور سے کہ سڑک پر چلا ہوا جلوس ۸۵ سال کے ایک شائستہ مہذب شخص کی آواز سن کر مشتعل ہو جائے اور پھر تین شخص آئیں اور مرزا صاحب کو نیچے بلا کر طعنے کی ایک گولی سینے میں بیوست کہیں۔ (۱۴) ابراہیم عبدالسلام نے ”آب حیات“ کے مقدمے میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ آزاد نے مرزا کی شہادت میں قرائین کا ذکر کیا ہے جبکہ حاشیے میں ذوق کی زبانی کیول رام کے کوٹھے پہ دگاڑے کا نشان بھی دکھا دیتے ہیں [قرائین چھوٹی ہندوق اور دگاڑا دو تھیں صدق کو کہتے ہیں]۔ (۱۵) جمیل جالبی نے ”آب حیات“ اور ”گلشن ہند“ کی بات کو حقیقت سے دور جانا ہے۔ (۱۶) جالبی کے نزدیک یہ قتل ایک سیاسی نوعیت کا تھا ان کا کہنا ہے کہ انگریزوں کی سفارش پر شاہ عالم ثانی نے نجف خان اصفہانی کو مسید وزارت پر مقرر کیا تھا اور نجف خان نے نواب محمد الدولہ عبدالاحد خاں کو قید کر دیا تھا۔ (۱۷) مرزا مظہر جان جاناں محمد الدولہ عبدالاحد خاں کے قتل تھے۔ (۱۸) روپیہلوں کی بڑی تعداد آپ کی مرید تھی اور دہلی میں مرزا کی خانقاہ ان کا سب سے بڑا مرکز تھی یہ بات نجف خان کے لیے سیاسی طور پر خطرے کا باعث تھی۔ (۱۹) نجف خان جانتا تھا کہ مرزا اس کے مخالف ہیں اس لیے اس نے امام بارگاہوں میں یہ فتور پھیلا دی تھی کہ مرزا نے محرم کے جلوس پر لعن طعن کی ہے جس سے اہل تشیع مسلک سے تعلق رکھنے والوں کے جذبات بھڑک اٹھے تھے۔ (۲۰) نجف خان نے مرزا کے قتل پر ایک ایرانی کو متعین کیا تھا جس نے مرزا کو جا کر قتل کر دیا تھا۔ (۲۱) مرزا کی شہادت کا سبب وہ نہیں تھا جو ”آب حیات“ اور دیگر تذکروں میں موجود ہے بلکہ نجف خان اصفہانی نے ایک بااثر مخالف اور روپیہلوں کے سرکردہ کو اپنے راستے سے ہٹانے کے لیے قتل کرایا تھا۔ (۲۲) قدرت اللہ نے اپنے تذکرے میں یہ ذکر کیا ہے کہ آپ اپنے کلام میں حضرت علی کی مدح کیا کرتے تھے اس لیے کسی سنی نے آپ کو طیش میں آکر قتل کر دیا تھا۔ (۲۳) مرزا صاحب کے قتل کا محرک یہ نہ تھا کہ تھے مذہب کی صرف آڑ لی گئی تھی یہی وجہ ہے کہ اس قتل کو شیعہ و سنی دونوں نے برا سمجھا۔ (۲۴) مرزا مظہر کی قبر پر ان کا یہ شعر کندہ ہے:

یہ لوح تربت غم یا بھد از غیب تحریرے کہ ایں مقتول راجز بے گناہی نیست قصیرے (۲۵)

دلی میں چلتی قبر کے پاس گھر میں ہی تدفین ہوئی، جواب خانقاہ ہے (۲۶)۔ تاریخ وفات سودا نے یہ کہی: مظہر کا ہوا جو قاتل ایک مرتد شوم اور اس کی ہوئی خبر شہادت کی عموم تاریخ وفات اس کی لکھی از روئے درد سودا نے کہ ہائے جان جاناں مظلوم (۲۷) مرزا مظہر جان جاناں عام سیاسی واقعات اور محلاتی سازشوں سے باخبر رہتے تھے جس کا تذکرہ ان کے اکثر خطوط میں مل جاتا ہے۔ ۲۸۔ مرزا مظہر جان جاناں اگرچہ صوفی تھے، ان کا تصوف بھوری اور بے کسی سے عبارت نہ تھا ان خطوط میں سکھوں کی یورشوں کا تذکرہ کئی مقامات پر ملتا ہے۔ (۲۹) سیاسی ”مکتوبات مظہری“ میں احمد شاہ ابدالی کے حملے اور روہیل کھنڈ کے مسائل کا بھی ذکر موجود ہے روہیل کھنڈ میں اپنے مریدوں کی اکثریت اور دہلی کے حالات سے تنگ آکر آپ نے روہیل کھنڈ منتقل ہونے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ (۳۰)

آپ نے شعر گوئی کی ایسی عمدہ مثال قائم کی کہ ایہام گوئی کے اشعار زمین شعر سے مٹ گئے۔ (۳۱) ان کا کلام بہت مختصر ہے مگر اس مختصر کلام کا بھٹیسی پہلو پڑھنے والے کو اپنی طرف متوجہ کر لیتا ہے۔ (۳۲) وہ دور جو میر درد و سودا کا کہا جاتا ہے اردو غزل کا عہد زریں ہے لیکن سیاسی اعتبار سے نہایت بحرانی اور ہنگامی دور ہے۔ (۳۳) جس طرح سراج علی خان آرزو نے اپنے دور کی نئی نسل کو فارسی شاعری سے ہٹا کر اردو شاعری کی طرف لگایا مرزا مظہر جان جاناں نے اپنے دور کی نئی نسل کو ایہام گوئی سے ہٹا کر فطری اور حقیقی شاعری کی طرف لگایا۔ (۳۴) ایہام گوئی کے خلاف ادبی مہم میں انہیں فوقیت حاصل ہے۔ (۳۵) مرزا مظہر جان جاناں نے ایہام گوئی سے اردو غزل کو نجات دلانے میں اپنی ”مجاورہ دانی“ سے کام لیا۔ (۳۶)

مرزا مظہر جان جاناں اپنے دور کی بڑی شخصیت تھے اور ان میں بے شمار خوبیاں موجود تھیں۔ (۳۷) شعر ایسے پڑھتے تھے کہ لوگ ان کی زبانی شعر سننے دور دور سے آتے تھے۔ (۳۸) بحیثیت فارسی اور اردو شاعر پورے ہندوستان میں معروف شخصیت تھے۔ (۳۹) شریعت و طریقت کے راستے اور کتاب و سنت کی پیروی میں اس قدر ثابت قدم تھے کہ اس وقت بلا مذکور میں ان کی مثال نہیں ملتی شاید مرحومین میں بھی نہ ملے بلکہ زمانے کے ہر قصبے میں ایسے نادار و لودلوگ کم ہوئے ہیں اس عہد کا تو ذکر ہی کیا جو فتنہ و فساد سے بھر ا ہوا تھا۔ (۴۰)

مولوی نعیم اللہ ”معمولات مظہریہ“ میں آپ کے حلیے کی بابت لکھتے ہیں کہ مرزا صاحب کا قدم مبارک کشیدہ اور بلند تھا آپ نہایت حسین و جمیل تھے حسن و جمال کے ساتھ ساتھ نازک مزاجی اور مرزائیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی مزاج میں اعلیٰ درجے کی ظرافت تھی۔ طریقی سنت کے مطابق عمامہ باندھتے تھے اور قمیض چاک پہنتے تھے۔ (۴۱) انشا اللہ خان انشاء جب مرزا مظہر جان جاناں سے ملنے گئے تو سفید قمیض اور سفید کلاہ پہنے ہوئے تھے۔ (۴۲) مرزا کی اہمیت ان کی شاعری سے زیادہ ان اثرات کی وجہ سے ہے جو انہوں نے اردو شاعری پر ڈالے۔ (۴۳) مرزا مظہر جان جاناں کو زباں پر بے پناہ عبور حاصل تھا سید احمد علی خان یکتا نے یہ تک لکھا ہے کہ بعض لوگ مجاورات اردو کی موجودہ درستی کو مرزا مظہر جان جاناں سے منسوب کرتے رہے ہیں۔ (۴۴) اردو شاعری میں مرزا مظہر جان جاناں نے ایک ایسا اجتہادی کام کیا جس کی وجہ سے وہ ایک نئی تحریک کے بانی کہلائے۔ (۴۵) آپ نے

فارسی شعراء کے کلام کا انتخاب ”خریطہ جواہرہ“ کے نام سے مرتب کیا تھا۔ (۳۶)

مرزا مظہر جان جاناں نے اپنے دور کے ادبی ماحول پر گہرا اثر ڈالا انھوں نے خان آرزو کی تحریک کو ایک قدم آگے بڑھایا مرزا مظہر جان جاناں کی ریختہ کی طرف ذاتی توجہ زبان و ادب اور اصلاح زبان کا سبب بنی۔ مرزا مظہر جان جاناں کا حق اصلاح زبان میں بالکل ویسا ہی ہے جیسا سودا اور میر کا ہے۔ (۳۷) اصلاح زبان کے حوالے سے مظہر جان جاناں نے اردو زبان کو ایہام گوئی اور اردو شاعری کو ہندی اثرات سے پاک کیا۔ (۳۸) مرزا مظہر جان جاناں وہ پہلے شاعر ہیں جن کی شاعری میں سیاسی رنگ کامیابی سے ملتا ہے۔ (۳۹) ابوالخیر کشفی نے مرزا مظہر کی بھو، حضرت شاہ ولی اللہ اور کشمیری قوم کی بھو کو سودا کے مذہبی تعصب کی کڑی قرار دیا ہے۔ (۵۰) مرزا رفیع سودا نے مظہر جان جاناں کی شاعری کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے ابوالخیر کشفی کا کہنا ہے کہ اگر سودا نے مرزا مظہر جان جاناں کی اردو شاعری پر یہ اشعار کہے ہیں تو یہ تعصب کے سوا کچھ نہیں۔

مظہر کا شعر فارسی اور ریختہ کے بیچ سودا یقین جان کہ روڑا ہے ہاٹ کا قصہ اس کا حال یہی ہے جو بیچ کہوں کتا ہے دھوبی کا نہ گھر کا، نہ گھاٹ کا (۵۱) حبیب الرحمن شیروانی نے اردو ادب کا نقش اول اور ثالث کو حضرات نقشبندیہ کا مرہون منت قرار دیا ہے (میر درد اور مظہر جان جاناں نقشبندی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے)۔ (۵۲) مظہر سلطنت کے زوال کی صدی میں میرزا مظہر جان جاناں، شاہ ولی اللہ اور میر درد نے اہم کردار ادا کیا۔ (۵۳) مرزا مظہر جان جاناں اردو شاعری میں نقاش اول ریختہ کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ (۵۴) آپ حقیقی صوفی شاعر تھے۔ اس لیے آپ کی شاعری میں درد، سوز و گداز اور تصوف موجود ہے۔ (۵۵) مرزا مظہر جان جاناں پر شعر گوئی کا اثر اس وقت تک رہا جب تک وہ سلوک کی منازل طے کرتے رہے جب آپ مستدار شاد پر متمکن ہوئے تو آپ پر شاعری کا اثر کم ہونے لگا۔ (۵۶)

مرزا مظہر جان جاناں کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں:

۱۔ دیوان فارسی (دیوان مظہر) یہ فارسی کا دیوان ہے۔ اس میں ۱۹۳۲ شعرا غزل کے ۱۰۰ ارباعیات، ۲ مخمس، ۱ واسوخت، دو نہایت مختصر مشوئیاں اور ایک قطعہ تاریخ ہے۔

۲۔ خریطہ جواہر: اس میں فارسی کے مختلف شعراء کے کلام کا انتخاب ہے۔

۳۔ رقعات کرامت سعادت: میرزا صاحب کے رقعات کا مجموعہ ہے۔

۴۔ کلمات طیب: یہ بھی میرزا صاحب کے فارسی مکاتیب کا مجموعہ ہے۔ اس میں ۸۸ مکتوبات ہیں۔ اور سب کے سب مرزا مظہر جان جاناں کے مریدوں اور معتقدین کے نام ہیں۔ مکاتیب کے علاوہ اس میں مرزا صاحب کے بعض ملفوظات بھی ہیں۔

۵۔ مکاتیب نثر: فارسی

۶۔ اردو کلام (مختلف تذکروں میں ملتا ہے)

۷۔ مکاتیب مرزا مظہر: اس مجموعے میں ۱۳ خطوط ہیں۔ چند ایک کو چھوڑ کر باقی سب قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے نام ہیں۔ یہ مکاتیب

مرزا صاحب کی زندگی کے آخری دور سے تعلق رکھتے ہیں اور زیادہ تر نئی باتوں پر مشتمل ہیں۔ (۵۷)

مرزا مظہر جان جاناں کے دور میں اخلاقی حالت نہایت پست تھی اس وجہ سے لوگ تصوف کے دامن میں پناہ ڈھونڈتے تھے مذہب و تصوف کے نام پر لوگ طرح طرح کی بدعتوں میں مبتلا ہو گئے تھے۔ (۵۸) ایرانی اثرات کی وجہ سے شیعیت کا بھی زور تھا سنیوں نے شیعوں کی بہت سی رسمیں اختیار کر لی تھیں۔ (۵۹) مرزا مظہر جان جاناں عین جوانی کے عالم میں دنیا سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور حضرت سید نور بدایونی کی رہنمائی میں سلوک کی منزلیں طے کیں۔ (۶۰)

آپ نے فن شعری ہندی غلام نبی بلگرامی سے اخذ کیا۔ (۶۱) گارساں دتاسی کے مطابق مرزا مظہر نظم و نثر دونوں میں مہارت رکھتے تھے۔ (۶۲) انھوں نے اپنی کوششوں کو خانقاہ کی چار دیواری تک محدود نہیں رکھا تھا بلکہ عام مسلمانوں کی بگڑی ہوئی معاشرتی حالت کو سنوارنے میں استعمال کیا تھا۔ (۶۳) مرزا مظہر جان جاناں کا تصوف صحیح اسلامی تصوف تھا جو شرک و بدعات سے پاک تھا ان کا ہر عمل اتباع سنت کی نیت سے ہوتا تھا حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے انھیں اپنے عہد کا جادہ شریعت و طریقت کا بہترین رہرو اور کتاب و سنت کا بہترین پیرو مانا ہے اور اپنے مکاتیب میں انھیں ”داعی سنت نبویہ“ کے لقب سے یاد کیا ہے۔ (۶۴) انھوں نے حقیقی رنگ تغزل کے معیار کو بہت بلند کر کے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ (۶۵)

مرزا مظہر جان جاناں کا اردو کلام مقدار کے حوالے سے کم مگر معیار کے حوالے سے بہت زیادہ ہے اور اسے ہمیشہ قبولیت عام حاصل رہے گی۔ (۶۶) جان جاناں صوفی بھی تھے، فارسی اور اردو کے شاعر بھی۔ (۶۷) ایک صوفی کی حیثیت سے انھوں نے سیکڑوں، ہزاروں انسانوں کی زندگی بنائی ان کے یہاں پیری مریدی کا مقصد تعلیم، ذکر قلبی، اور توجہ الی اللہ تھا۔ (۶۸) انھوں ”سُر دلبران“ کو حدیث و دیگران کے پردے میں ظاہر کرنے پر عمل کیا ان کے یہاں فارسی غزل کی روایت یعنی اشارے، کنایے زیادہ ملتے ہیں انھوں نے چمن، بگل، بلبل، آشیاں وغیرہ کی علامتیں خصوصاً زیادہ استعمال کی ہیں ان اشاروں اور کنایوں کی وجہ سے ان کے کلام میں حسن پیدا ہو گیا ہے صنائع بدائع کا استعمال ان کے یہاں کم ہوا ہے مگر جو صنعت بھی استعمال کی ہے بڑی خوبصورتی سے کی ہے۔ (۶۹)

مرزا مظہر جان جاناں کے حوالے سے مختلف تذکرہ نگاروں نے بہت کچھ کہا ہے۔ ”مخزن الغرائب“ کے مصنف لکھتے ہیں کہ ”در زبان ہندی کہ مراد از دوست خلی فصح و بلیغ بود“۔ (۷۰) عبدالرزاق قریشی کے مطابق مرزا مظہر جان جاناں جوانی میں ہی تارک الدنیا ہو گئے تھے ان کا بیشتر وقت ذکر و مراقبے میں گزرنے لگا تھا مسلسل تیس سال سلوک کی منازل طے کرنے کے بعد مسند خلافت پر بیٹھے تو ان کا زیادہ وقت مریدوں اور معتقدوں کی ہدایت و تربیت میں صرف ہونے لگا جس کی وجہ سے وہ مستقل تصنیف تالیف کی طرف توجہ نہ کر سکے۔ (۷۱) مرزا مظہر جان جاناں کا کوئی اردو دیوان موجود نہیں ہے البتہ ان کا اردو کلام مختلف تذکروں میں موجود ہے یہاں جان جاناں کے کلام سے صوفیانہ شاعری کے ساتھ ساتھ داخلیت اور خارجیت کی مثالیں بھی پیش کی جا رہی ہیں:

صوفیانہ شاعری

کوئی تسبیح و زناں کے جھگڑے میں مت بولو کہ آخر ایک ہیں آپس میں دونوں بیچ رشتہ ہے (۷۲)

- گلی تری پست و بلند ان کو نہ دکھلاتی فلک یوں چرخ کیوں کھاتا ز میں کیوں فرش ہو جاتی (۷۳)
لوگ کہتے ہیں مر گیا مظہر فی الحقیقت میں گھر گیا مظہر (۷۴)
الہی درد و غم کی سر زمین کا کیا حال ہوتا ہے محبت گر ہماری چشم تر سے سینہ نہ برساتی (۷۵)
گزر گئے دین و دنیا سے جس پر ترا گھر اور کئی منزل رہا ہے (۷۶)
آزاد ہو رہا ہوں دو عالم کی قید سے مینا لگا ہے جب سستی مجھ بے نوا کے ہاتھ (۷۷)
یہ دل کب عشق کے قابل رہا ہے کہاں اس کو دماغ و دل رہا ہے (۷۸)

حاجریت

- پھولے ہیں گل چمن میں صنم کا جمال دیکھ لالہ بدن ہے داغ ترے کھ کا خال دیکھ (۷۹)
بجایا دلبر جانی نے آکر ابر رحمت سے رقیبوں نے ٹپٹ دھوکا دیے ہم غم کے انگارے (۸۰)
اب کوئی ساعت میں صیاد کرتا ہے ملول ایک دم کوں بلبلو کیوں بیٹھتی ہو پھول پھول (۸۱)
بلبل فدا ہوئی ہے ترے رخ پہ اے صنم سنبل ہے بیچ بیچ ترے زلف و بال دیکھ (۸۲)
جھکی ہے فوج گل اور عندلیباں کی پکار آئی ارے ہنستا ہے کیا وہ دیکھو دیوانے بہار آئی (۸۳)
اتنی فرصت دے کہ رخصت ہو لیں اے صیاد ہم مدتوں اس باغ کے سائے میں تھے آباد ہم (۸۴)
برگ حنا اوپر لکھو احوال دل میرا شاید کبھی تو جاگے اس دل رہا کے ہاتھ (۸۵)
آزاد ہو رہا ہوں دو عالم کی قید سے مینا لگا ہے جب سستی مجھ بے نوا کے ہاتھ (۸۶)
ڈرتا ہوں میر زائی تری دیکھ ہر سحر سورج کے ہاتھ چوڑی ہے پکھا صبا کے ہاتھ (۸۷)
خدا کے واسطے اس کو نہ ٹوکو یہی اک شہر میں قاتل رہا ہے (۸۸)
نہ آوے بالمشغول اپر خواب یہ سر پاؤں سے تیرے مل رہا ہے (۸۹)

حلیت

- رہتا ہوں خاک و خون میں صدا لوٹا ہوا میرے غریب دل کو الہی یہ کیا ہوا (۹۰)
خدا وند اٹھالے جگر کے درمیاں سوں پردے ہمیں صیاد کے اب دام میں ڈالا ہمیں پردے (۹۱)
تشنہ دے کہ شور سے یک دم تو چپ رہے آخر مرا یہ دل ہے الہی جس نہیں (۹۲)
اس کے دل میں کبھی تاثیر نہ کی اے محبت اے کیا کہتے ہو (۹۳)
پے کیا زور چشموں کا لبو دریا سے شورا کے ندی نالوں نے مجھ آنکھوں کو حسرت کھل کے رونے کی (۹۴)
کبھی اس دل نے آزادی نہ جانی یہ بلبل تھا قفس کا آشیانی (۹۵)
جس سوں اس قدر روئیں کہ رسوا ہو گئیں آخر ڈبایا ہائے ان آنکھوں نے آخر خانماں اپنا (۹۶)

- گرچہ الطاف کے قابل یہ دل زار نہ تھا اس قدر جو رو جفا کا بھی سزاوار نہ تھا (۹۷)
 یہ حسرت رہ گئی کس کس مزے سے زندگی کرتے اگر ہوتا چمن اپنا بگل اپنا باغباں اپنا (۹۸)
 اس گل کا پہنچتا ہے مجھے خط صبا کے ساتھ اس واسطے لکھا ہے چمن میں ہوا کے ہاتھ (۹۹)
 مظہر چمپا کے رکھ دل نازک اب اس کے تئیں یہ شیشہ پہنچتا ہے کسی میرزا کے ہاتھ (۱۰۰)
 الٹی مت سو کے پیش رنج انتظار آوے ہمارا دیکھیے کیا حال ہو جب تک بہار آوے (۱۰۱)
 خدا کو اب تجھے سوچنا ارے دل نہیں کچھ غم کہ کیوں ملتا نہیں پیاں غسل میرا (۱۰۲)
 لوگ کہتے ہیں کہ موا مظہر بیکس افسوس کہ میں روتا ہوں دل کی بیکسی پر ہائے دل میرا (۱۰۳)
 ہم نے کی ہے توبہ اور دھومیں مچاتی ہے بہار کیا ہوا اس کو وہ اتنا بھی تو بیمار نہ تھا (۱۰۴)
 ہائے بس چلتا نہیں اور ر مفت جاتی ہے بہار ہمیں تک تھی ہماری زندگانی (۱۰۵)

مرزا مظہر جان جاناں کے یہاں سیاسی شاعری کی مثالیں بھی نظر آتی ہیں:

- گئی آخر جلا کر گل کے ہاتھوں آشیاں اپنا نہ چھوڑا ہائے بلبل نے چمن میں کچھ نشاں اپنا (۱۰۶)
 ہمارے ہاتھ یہ دل بھی بھاگا لے کے جاں اپنا ہم اس کو جانتے تھے دوست اپنا مہرباں اپنا (۱۰۷)

مرزا مظہر جان جاناں بحیثیت شاعر، بحیثیت صوفی اٹھارہویں صدی میں اپنی جگہ ایک ممتاز حیثیت رکھتے تھے آپ نقشبندی سلسلے کے ایک نمایاں بزرگ تھے جو جوانی میں ہی روحانیت کی خاردار راستے پر گامزن ہو گئے اور درویشوں کی خانقاہوں کی جھاڑوں تک دی بعد میں ایک بزرگ کے ہاتھ پر بیعت ہو کر خلافت سنبھالی۔ جان جاناں کا فارسی دیوان موجود ہے جب کہ اردو کلام شعرائے اردو کے تذکروں میں نظر آتا ہے۔ آپ نے خان آرزو کی تحریک کو آگے بڑھایا اور اصلاح زبان پر توجہ دی آپ کو ریختہ کا ”نفاش اول“ بھی کہا جاتا ہے۔ آپ مملاتی سازشوں اور سیاست سے باخبر رہا کرتے تھے بحیثیت صوفی بزرگ روہیلوں کی اکثریت آپ کی مرید تھی۔ عوام میں آپ کا اثر و رسوخ ختم کرنے کے لیے نجف خان اصفہانی نے آپ کا قتل کروادیا تھا جس کو اس وقت فرقہ وارانہ فسادات کا رنگ دینے کی کوشش کی گئی اور یہ کہا گیا کہ محرم کی رسومات پر لعن طعن کرنے کی وجہ سے آپ کا کسی شیعہ نے قتل کر دیا ہے مگر بعد کی تحقیق اور تفتیش سے ثابت ہوا کہ یہ ایک سیاسی قتل تھا جو نجف خان اصفہانی نے آپ کا اثر و رسوخ ختم کرنے کے لیے کروایا تھا اس حوالے سے جمیل جالبی کی ”تاریخ ادب اردو“ اور ابراہیم عبدالسلام کی مرتبہ ”آب حیات“ میں تفصیلی بحث موجود ہے۔

جان جاناں نے اردو غزل کو ایہام گوئی سے پاک کیا اور اصلاح زبان کے حوالے سے اہم کردار ادا کیا۔ آپ کا کلام موضوعاتی اعتبار سے وسعت کا حامل ہے صوفیانہ مضامین بھی ہیں اور سیاسی معاملات کی طرف اشارے بھی، مجازی موضوعات بھی ہیں اور داخلیت کے ساتھ ساتھ واردات قلبی بھی، اس لیے اٹھارہویں صدی کے صوفی شعراء میں مرزا مظہر جان جاناں جیسے صوفی شاعر کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

حواشی

- ۱۔ مرزا مظہر جان جاناں کے حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہوں:
- عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، تفصیلات ندارد، بمبئی، ۱۹۶۱ء۔
- طارک علی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، انجمن ترقی تہذیبی، لاہور، ۱۹۸۸ء۔
- احمد علی خان، یکا، دستور الفصاحت، ہندوستان پریس، رامپور، ۱۹۳۳ء۔
- بھگوان داس ہندی، مسقیمت ہندی، مرتبہ: عطا الرحمن کا کوئی، ادارہ تحقیقات عربی، پٹنہ، بہار، ۱۹۵۸ء۔
- غلام حیدر خان اور بادی، گلشن گفتار، مرتبہ: سید محمد خورشید پریس، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ھ۔
- محمد حسین خان، تذکرہ ریاض الفردوس، مرتبہ: مرتضیٰ حسین فاضل، لاہور، ۱۹۶۸ء۔
- عبدالسلام ندوی، شعر الہند، مطبع معارف، اعظم گڑھ، سن ۱۹۶۶ء۔
- قائم چاند پوری، ۱۹۶۶ء، تذکرہ مخزن نکات، مرتبہ: افتخار احسن، مجلس ترقی ادب، لاہور۔
- شاہنشاہ صدیقی، مسیر و سودا کا دور، انجیکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۹۳ء۔
- سعادت حسین ناصر، تذکرہ خوش معرکہ زیبا، مرتبہ: مشفق خواجہ (جلد اول و دوم) (قاری) مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔
- مرزا مظہر جان جاناں، سید، مقامات مظہری، مطبع احمدی، لاہور، ۱۳۶۹ھ، ص ۱۶۔
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۱۶۔
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۱۸۔
- ۱۸۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، شعبہ اردو، بہا الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء، ص ۸۹۔
- ۱۹۔ شاہنشاہ صدیقی، مسیر و سودا کا دور، انجیکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۹۳ء، ص ۱۹۱۔
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۱۹۱۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۱۹۳۔
- ۲۲۔ ایضاً، ص ۱۹۳۔
- ۲۳۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، ص ۹۳۔
- ۲۴۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۳، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۳۶۲۔
- ۲۵۔ امیر عبدالسلام، مقدمہ آب حیات، مشمولہ: آب حیات، بہا الدین زکریا یونیورسٹی، شعبہ اردو، ملتان، ۲۰۰۶ء، ص ۳۳۔
- ۲۶۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۳، ص ۳۶۲۔
- ۲۷۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۲۸۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۳۲۔ ایضاً، ص ۳۶۳۔
- ۳۳۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، ص ۹۳۔
- ۳۴۔ شاہنشاہ صدیقی، مسیر و سودا کا دور، ص ۲۰۳۔
- ۳۵۔ ایضاً، ص ۲۰۳۔
- ۳۶۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، ص ۹۳۔
- ۳۷۔ سعادت حسین ناصر، تذکرہ خوش معرکہ زیبا، مرتبہ: مشفق خواجہ (جلد اول و دوم) (قاری) مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۱۵۔

- ۲۸۔ ابوالخیر کشنی، اردو شاعری کا سیاسی اور تاریخی پس منظر، ص ۱۲۹۔ ایضاً ص ۲۹۔
- ۳۰۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا اردو کلام، ص ۷۵؛ نیز جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۲، ص ۳۶۲۔
- ۳۱۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، ص ۹۳۔
- ۳۲۔ ابوالخیر کشنی، اردو شاعری کا سیاسی اور تاریخی پس منظر، ص ۱۳۱۔
- ۳۳۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۲، ص ۳۵۹۔
- ۳۴۔ ابوالخیر کشنی، اردو شاعری کا سیاسی اور تاریخی پس منظر، ص ۱۰۶۔
- ۳۵۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۲، ص ۳۶۱۔
- ۳۶۔ ایضاً ص ۱۰۶، ۱۰۷۔
- ۳۷۔ بھگوان داس ہندی، سفینہ ہندی، مرتبہ: عطا الرحمن کا کوئی، ادارہ تحقیقات عربی، پٹنہ، بہار، ۱۹۵۸ء، ص ۱۸۸۔
- ۳۸۔ خواجہ سعید خان اورنگ آبادی، گلشن گفتار، مرتبہ: سید محمد خورشید پریس، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ھ، ص ۳۳۔
- ۳۹۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، ج ۲، ص ۳۶۱۔
- ۴۰۔ نعیم اللہ مولوی، معمولات مظہری، ص ۱۳۱؛ بحوالہ تبارک علی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۳۰۔
- ۴۱۔ انشا اللہ خان انشا، دریائے لطافت، بحوالہ تبارک علی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۳۰۔
- ۴۲۔ نور الحسن ہاشمی، دلی کا دبستان شاعری، اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۶۶ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۵۔
- ۴۳۔ احمد علی خان یکسا، دستور القصاص، مرتبہ: امتیاز علی خان عرشی، ہندوستان پریس راپور، ۱۹۴۳ء، ص ۷، ۷۷۔
- ۴۴۔ شاہنشاہ صدیقی، میر وسودا کا دور، ص ۱۹۶۔
- ۴۵۔ نور الحسن ہاشمی، دلی کا دبستان شاعری، ص ۳۲۔
- ۴۶۔ آزاد محمد حسین، آب حیات، مرتبہ: امیر عبدالسلام، ص ۸۹۔
- ۴۷۔ معین الدین عقیل، تحریک آزادی میں اردو کا حصہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۵۸۔
- ۴۸۔ ایضاً ص ۵۹۔
- ۴۹۔ ابوالخیر کشنی، اردو شاعری کا تاریخی اور سیاسی پس منظر، ص ۱۳۸۔
- ۵۰۔ ایضاً ص ۱۳۸۔
- ۵۱۔ حبیب الرحمن خان شیردانی، تذکرہ شعرائے اردو، مؤلفہ، میر حسن، مطبع مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ انشٹیٹیوٹ، ۱۹۶۲ء، ص ۱۶۔
- ۵۲۔ تبارک علی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۱۱۔
- ۵۳۔ ایضاً ص ۱۲۔
- ۵۴۔ ایضاً ص ۵۵۔
- ۵۵۔ احمد علی سندیلوی، بخون الفراعہ: بحوالہ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۲۔
- ۵۶۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۳۹، ۱۵۰۔
- ۵۷۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۵۸۔ ایضاً ص ۵۹۔
- ۵۹۔ ایضاً ص ۶۰۔
- ۶۰۔ ایضاً ص ۲۳۸۔
- ۶۱۔ کریم الدین، تذکرہ گارہاں دہلی، بحوالہ حسرت موہانی، تذکرۃ الاشرار، مرتبہ: شفقت رضوی، ص ۳۱۰۔
- ۶۲۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۳۰۷۔
- ۶۳۔ ایضاً ص ۲۳۸۔
- ۶۴۔ نیاز فتح پوری، انتقادات، عبدالحق اکیڈمی، حیدرآباد (ج ۲) ص ۱۷۶۔
- ۶۵۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۳۰۹۔

- ۶۸۔ ایضاً، ص ۲۳۷ ۶۸۔ ایضاً، ص ۲۳۷ ۶۹۔ ایضاً، ص ۱۹۹
- ۷۰۔ احمد علی سندیلوی، مخزن الغرائب: بحوالہ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۲
- ۷۱۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۳۸
- ۷۲۔ چارک ملی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۱۷۵
- ۷۳۔ ایضاً، ص ۱۷۵
- ۷۴۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۸
- ۷۵۔ ایضاً، ص ۱۹۸ ۷۶۔ ایضاً، ص ۱۹۸ ۷۷۔ ایضاً، ص ۱۹۸
- ۷۸۔ قائم چاند پوری، تذکرہ مخزن نکات، مرتبہ: اقتدار احسن، ص ۸۳
- ۷۹۔ چارک ملی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۱۷۵
- ۸۰۔ ایضاً، ص ۱۷۵
- ۸۱۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۳
- ۸۲۔ ایضاً، ص ۱۹۵ ۸۳۔ ایضاً، ص ۱۹۵ ۸۴۔ ایضاً، ص ۱۹۷
- ۸۵۔ محمد حسین خان، تذکرہ ریاض الفردوس، مرتبہ: مرتضیٰ حسین فاضل، ص ۱۳۳
- ۸۶۔ ایضاً، ص ۱۳۳ ۸۷۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۸۸۔ قائم چاند پوری، تذکرہ مخزن نکات، مرتبہ: اقتدار احسن، ص ۸۳
- ۸۹۔ ایضاً، ص ۸۳ ۹۰۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، مرتبہ: ابرار عبدالسلام، ص ۹۵
- ۹۱۔ چارک ملی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۱۷۵
- ۹۲۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۷
- ۹۳۔ ایضاً، ص ۱۹۷ ۹۴۔ چارک ملی، سید، مرزا مظہر جان جاناں: ان کا عہد اور اردو شاعری، ص ۱۷۵
- ۹۵۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۱۹۷
- ۹۶۔ ایضاً، ص ۱۹۵ ۹۷۔ ایضاً، ص ۱۹۵ ۹۸۔ ایضاً، ص ۱۹۵
- ۹۹۔ محمد حسین خان، تذکرہ ریاض الفردوس، مرتبہ: مرتضیٰ حسین فاضل، ص ۱۳۳
- ۱۰۰۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۱۰۱۔ سید حسینی گرویزی، تذکرہ ریختہ گویاں، مرتبہ: مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو، دکن، ۱۹۳۳ء، ص ۱۳۳
- ۱۰۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۱۰۳۔ سید فرزند احمد صفیر بکراہی، تذکرہ جلوہ خضر (ج ۱) صفیر بکراہی، اکیڈمی، کراچی، ۲۰۰۹ء، ص ۹۶
- ۱۰۴۔ ایضاً، ص ۹۶ ۱۰۵۔ ایضاً، ص ۹۶
- ۱۰۶۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہر جان جاناں اور ان کا کلام، ص ۲۵۵
- ۱۰۷۔ ایضاً، ص ۲۵۶

اردو کے نسائی ادب کا معتبر حوالہ۔ خاتون اکرم

ڈاکٹر داؤد عثمانی

لیکچرار، بلدیہ گورنمنٹ کالج، کراچی

Abstract

The article deals with the introduction and Literary contribution of one of the prolific representative woman writer of her age Khatoon Akram (1900-1924). She was married to Rashid ul Khairi's son and author Raziq ul Khairi. Though she died at an early age, her work deals with almost all of the issues women of Sub Continent were facing at that time.

Considered as versatile writer by same of the famous critics, her writings captured the attention of the readers and critics. She is one of there that women writers who paved the way for Urdu short stories and essays.

The article concludes that despite appreciation and admiration by writers like Munshi Prem Chand, Sajad Haider Yaldrum, Rashid ul Khari, Aziz Lakhnavi and many others proper acknowledgegment and attention was not given to her in urdu feminine Literature.

Key words: Urdu Feminine Literature, Khatoon Akram, Short Story.

خاتون اکرم اردو کے مشہور و معروف ادیب اور مصوّر غم علامہ راشد الخیری کی بہو اور ان کے فرزند اکبر نامور مصنف و مدیر رازق الخیری کی پہلی شریک حیات تھیں۔ خاتون اکرم جہانسی کے شاعر و انشاء پرداز ڈاکٹر عبد الغفور مطہر کے گھر ۱۷/ نومبر ۱۹۰۰ء میں پیدا ہوئیں (۱)۔ ۲۸/ دسمبر ۱۹۲۲ء میں ان کا نکاح رازق الخیری سے ہوا اور ۲۶/ فروری ۱۹۲۳ء کو دہلی کی حیثیت سے دہلی آئیں (۲)۔ ایک سال قریب نو ماہ کی بیوی ۱۳-۱۵ نومبر/ ۱۹۲۳ء کی درمیانی شب ۲۳ سال کی عمر میں اس جہان فانی سے رخصت ہوئیں (۳)۔ جن

کے متعلق عزیز لکھنوی نے لکھا تھا:

باغ اردو میں ہے تازہ رات دن تیری بہار

تو نہیں ہے لیکن افسانے ہیں تیرے یادگار (۴)

خاتون اکرم اردو کی دنیائے نسواں میں ایک اہم نام تھا، جن کی شادی کے موقع پر مبارکباد دیتے ہوئے سید سجاد حیدر یلدرم نے علامہ راشد الخیری کو اپنے ایک تار میں لکھا:

”آپ نے ہندوستان کا بہر انتخاب کیا ہے۔“ (۵)

خاتون اکرم نے سترہ سال کی عمر میں افسانہ نویسی اور مضمون نگاری شروع کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب عورتوں کا نام دوسروں کی زبان پر آنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے وہ کبھی ہمشیرہ احسن الغفور اور کبھی مس مطہر کے نام سے لکھتی تھیں۔ پھر بعد میں اپنا اصلی نام لکھنے لگیں۔ ان کے مختصر افسانے اور مضامین، اخبار تہذیب (لاہور)، عصمت (دہلی)، شباب اردو (لاہور)، استانی (دہلی) وغیرہ میں شائع ہوتے تھے۔ ان کی قابلیت اور انشاء کی اس وقت کے بہت سے مشاہیر اور مستند ادباء اور شعراء نے داد دی تھی۔ (۶) مثلاً علامہ راشد الخیری اپنی بہو کے متعلق لکھتے ہیں:

”رازقِ دلہن مرحومہ کی سعادت مندی اور فرض شناسی کے متعلق بہت کچھ لکھ چکا ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ

میں نے ”شامِ زندگی“، ”شبِ زندگی“ میں جو نسیہ لکھی، خدا نے مجھ کو وہ اپنی آنکھ سے دکھادی۔۔۔ وہ

مبارک وقت جلد آئے جب مسلمانوں میں سینکڑوں خاتون اکرم جیسی بچیاں پیدا ہوں۔“ (۷)

ان کی کتاب زندگی کی چند سطر پر مشتمل پریم چند کی زبانی سنیں:

”محترمہ خاتون اکرم مرحومہ کی کتاب میں پڑھ کر ان کی ادبیت سے زیادہ ان کی شخصیت کا اثر ہوا۔ اچھی

کہانیاں لکھنے والی تو اور دیویاں بھی ہیں لیکن ایسی مثالیں بہت کم نظر آتی ہیں جن کے قول اور عمل میں

مناسبت ہو۔ جو کچھ دوسروں کو سکھاتی ہوں، خود بھی اس پر چلتی ہوں۔۔۔ خاتون اکرم صاحبہ کی زندگی قدیم

اور جدید معیار حیات کا نہایت متناسب اتحاد بھی تھی۔ ان میں خدمت کی لگن ہے۔ قربانی کی تمنا ہے اور تحمل

اور سعی کی دیوی ہیں۔ مسلم خواتین کی ساری خوبیاں ان میں مجتمع ہو گئی ہیں۔ (سسرال کے) پونے دو سال

میں جس ہستی نے علامہ راشد الخیری کے قلم سے یہ خراج حاصل کیا۔ جس کی ہر ادا نے میرا دل مسخر کر لیا۔

میرے گھر میں چار دن کی چاندنی تھی۔ میں دیکھتا تھا اور دنگ رہ جاتا تھا کہ وہ ایک طرف مغرب کے

مشاہیر پر رائے زنی کر رہی ہے تو دوسری طرف جاتی، سعدی، اور خسرو پر بے پاکانہ گفتگو۔ وہ غیر معمولی

دل و دماغ کی خاتون تھیں۔“ (۸)

خاتون اکرم صرف اردو کی کامیاب انشاء پرداز و عالمہ فاضلہ ہی نہ تھیں وہ فارسی میں بھی اچھی دستگاہ رکھتی تھیں۔ گلستان بوستان چندہ سال کی عمر میں ختم کرنے کے بعد فارسی نثر کی کچھ کتابیں پڑھیں۔ فارسی لٹریچر پر آزاد و شبلی کی تمام کتابیں ان کی نظر سے

گذریں۔ حافظ کے اشعار، خیام کی رباعیاں ان کے نوک زبان پر رہتی تھیں اور ہندی بھی خوب جانتی تھیں۔ (۹)
خاتون اکرم کے مختلف رسائل میں شائع ہونے والے مضامین اور افسانے ان کی رحلت کے بعد کتابی صورت میں شائع ہوئے ان کے مضامین کا مجموعہ ”جمال ہم نشین“ کے نام سے دسمبر ۱۹۲۷ء سے شائع ہوا جس میں ۲۰ مضامین شامل ہیں۔ دو طویل مختصر افسانے ”پیکر وفا“ اور ”چھڑی بیٹی“ پہلے رسائل میں شائع ہوئے پھر ۱۹۲۸ء میں علیحدہ علیحدہ کتابی صورت میں بھی منظر عام پر آئے۔ ان کے گیارہ مختصر افسانوں کا مجموعہ ”گلستان خاتون“، ۱۹۳۱ء میں طبع ہوا۔ یہ چاروں کتابیں عصمت بک ڈپو، دہلی سے شائع ہوئیں۔

بحیثیت افسانہ نگار

خاتون اکرم کا شمار اردو کی اولین افسانہ نگار خواتین میں ہوتا ہے۔ ان ابتدائی افسانہ نگار خواتین میں عباسی بیگم، نذر سجاد حیدر، آصف جہاں اور انجمن آراء کے نام شامل ہیں۔ جن کی افسانہ نگاری کا آغاز ۱۹۱۵ء میں ہوا، جب کہ خاتون اکرم نے سترہ سال کی عمر میں افسانہ نویسی کا آغاز کیا ان کا پہلا افسانہ ماہنامہ ”عصمت“ میں ”جذبت پرست“ کے عنوان سے ۱۹۱۷ء میں منظر عام پر آیا اور آخری افسانہ ”دوسری شادی“ بھی اسی رسالے میں اکتوبر ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا۔

خاتون اکرم اردو کی وہ افسانہ نگار خاتون ہیں جن کا سب سے پہلے مجموعہ شائع ہوا یہ مجموعہ ”گلستان خاتون“ کے نام سے پہلی بار ۱۹۳۱ء میں اور تیسری بار ۱۹۳۰ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ اس مجموعے میں ان کے گیارہ افسانے ”شہید ظلم“، ”سچ کی فتح“، ”انوکھی توبہ“، ”بالائی آمدنی“، ”آرزوؤں پر قربانی“، ”ترہیت اولاد“، ”طرز زندگی“، ”انقلاب زمانہ“، ”جذبت پرست“، ”مرغ کی کہانی“ اور ”دوسری شادی“ شامل ہیں۔

یہ تمام افسانے معاشرتی و ازدواجی زندگی کی اصلاح، طہیہ نسوان کی اخلاقی درستگی و تحفظ حقوق اور تربیت اولاد کے نقطہ نظر سے تخلیق کیے گئے ہیں اور ساتھ میں مشرق پر مغربی تہذیب کے اثرات اور رسوم باطلہ کی خرابیوں کو بھی موضوع بنایا گیا ہے۔
”شہید ظلم“ اس افسانے میں خاتون اکرم نے زبردستی کی شادی کو موضوع بنا کر ظلع جیسے اہم مسئلے کو اجاگر کیا۔ جس میں یہ دکھایا ہے کہ ازدواجی تعلقات میں اگر کوششوں کے باوجود بہتری کی کوئی صورت نظر نہ آئے تو علیحدگی اختیار کر لینی چاہیے۔ بصورت دیگر صرف شوہر بیوی سے ناخوش ہے اور بیوی کی تمنا ہے کہ اسی کے ساتھ اپنی زندگی کاٹ دے تاہم ایسی حالت میں ازدواجی زندگی کامیاب نہیں ہو سکتی ان حالات میں عورت کو ظلع دلوادینا چاہیے۔ جس کی شریعت میں اجازت ہے تاکہ وہ بیوی کے حقوق سے بے خبر شوہر سے رہائی حاصل کر کے پرسکون زندگی بسر کر سکے۔

”خدا کے لیے یکس و بے بس عورتوں پر ترس کھاؤ۔ ان کی حالت زار پر رحم کرو، اور ظلع کے لیے کوشش کرو۔“

اس کو رواج دو۔“ (۱۰)

”سچ کی فتح“ مولوی مشتاق احمد اور حمیدہ کی ازدواجی زندگی کی کہانی ہے۔ جو حقوق نسواں اور اصلاح پسندی کے نقطہ نظر سے تحریر کی گئی ہے۔ مولوی مشتاق احمد کے نزدیک عورت میں وفانام کی کوئی چیز نہیں۔ اس کے برعکس حمیدہ کو ایک شوہر پرست بیوی

کے روپ میں پیش کیا گیا ہے۔ والدین کی وفات کے بعد ایک دن منوہی مشتاق احمد اپنے خیالات کی رو میں بہہ کر حیدرہ کو بغیر بتائے اسے سوتا چھوڑ کر شہر سے چلا جاتا ہے۔ حیدرہ اس کی جدائی اور انتظار میں بڑے بڑے دن کاٹتی ہے۔ ایک دن وہ بھی شہر چھوڑ کر کلکتہ روانہ ہوتی ہے جہاں حالات سے تنگ آ کر خودکشی کی ناکام کوشش کرتی ہے۔ جس کے جرم میں کورٹ اسے قید سخت کی سزا سناتی ہے۔ حالات کی ستم ظریفی دیکھیں کہ جس کی بدولت وہ اس حالت تک پہنچی تھی سزا بھی اس کے قلم سے ہوئی۔ جس سے اس کا اس وقت سامنا ہوتا ہے۔ جب وہ جیل خانے کے دورے پر جاتے ہیں تو جیل خانے کا داروغہ یہ کہتے ہوئے بیچ صاحب کی توجہ مظلومہ کی طرف کراتا ہے۔ (کیونکہ حیدرہ کورٹ میں چہرہ چھپائے مظلومہ کے نام سے پیش ہوئی تھی)

”حضور اس عورت نے ایک تصویر اپنے پاس چھپا رکھی تھی۔ کل ہم لوگوں نے دیکھی اور اس سے لے لی۔

جس کے لیے وہ بہت چینی چلائی اور کہتی رہی کہ اس تصویر کو مجھے دے دو یہی میری زندگی کا سہارا ہے۔ وہ

تصویر ابھی تک میرے پاس ہے۔ اب جیسا حکم دیا گیا جائے۔“ (۱۱)

بیچ صاحب کے مانگنے پر جب وہ تصویر انہیں دکھائی جاتی ہے تو وہ چلا کر کہتے ہیں:

”مظلومہ! نہیں۔ نہیں۔ محمودہ! آہ میری پیاری۔ وفادار۔ محبت شعار بیوی محمودہ! (۱۲)

اس وقت وہ اپنی ذہنیت کو کہ عورت وفادار نہیں ہوتی، تبدیل کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اس کے دل پر یہ نقش بیٹھ جاتا ہے کہ بیوی کے دل میں اپنے شوہر کی طرف سے کتنی لا انتہا محبت ہوتی ہے حتیٰ کہ جسے شوہر کے بڑے مظالم، بڑی سے بڑی نفرت اور حقارت اور تنگ آمیز برتاؤ بھی کم نہیں کر سکتا۔ ان کی زندگی کا واحد مقصد یہی ہوتا ہے کہ وہ اسی کی پرستش کرتی رہیں۔

”الوکی توبہ“ سررا بندر ناتھ میگور کے رنگالی افسانے کا ترجمہ ہے جو عورت کی وفاداری اور شوہر پرستی پر مبنی ہے۔ جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ایک بد اخلاق شوہر کی وفا شعار بیوی کس طرح اپنے خاوند کے رویوں سے پیدا ہونے والے پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل کو سلجھاتی ہے۔ یہاں تک کہ اپنے والدین کے گھر اس کی چوری تک کا الزام اپنے سر لیتی ہے۔

”آرزوؤں پر قربانی“ ایک ایسی ضدی اور ناقابل اندیش ماں کی کہانی ہے جس نے نند اور بھادج کے منع کرنے کے باوجود اپنی چھوٹی بچی کو صرف روزہ کشائی کی تقریب کے لیے روزہ رکھوایا اور خود روزے کے دن بچی سے بے خبر چار پانچ سو مہمانوں کے افطار میں لگی رہی۔ افطار کے وقت جب بچی کا خیال آیا جا کر ڈھونڈ تو دیکھا کہ وہ کمرے میں صراحی پر منہ رکھے بے جان پڑی ہے۔ اس نے ماں کے منع کرنے پر پانی کی ایک بوند گلے سے نہیں اتاری اور اس کے ارمانوں اور آرزوؤں پر قربان ہو گئی۔

”تربیت اولاد“ میں یہ واضح کیا ہے کہ بعض بچوں کا شریر، ضدی، حریص اور نافرمان ہونا، والدین کی تربیت پر منحصر ہے۔ تعلیم کے ساتھ ساتھ تربیت کا بھی خیال رکھنا چاہیے۔ کہانی میں پہلے بچے کی بدتمیزی، بدتمیزی اور تربیت نہ ملنے کی وجہ سے لڑائی جھگڑے کا صحیح نقشہ کھینچ کر ماں کی جہالت کو پیش کیا گیا ہے۔ اور پھر اس بات پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ بچے کی تربیت چھوٹی عمر سے شروع ہو جانا ضروری ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلے بچے کو اطاعت کا سبق پڑھانا چاہیے۔

”طرز زندگی“ ایک سبق آموز افسانہ ہے جس میں اس معاشرتی مسئلے پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ ازدواجی تعلقات میں تمدن

اور اختلافات خیالات کبھی خوشگوار زندگی کا باعث نہیں بن سکتے۔ افسانے کی ہیروئن ساجدہ جو غیر تعلیم یافتہ پرانے خیالات کی لڑکی ہے۔ اس کی شادی ایک روشن خیال، اعلیٰ تعلیم یافتہ ڈپٹی کلکٹر حامد سے ہوتی ہے۔ دونوں کے خیالات میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ پھر اس طرح کی شادی کا جو نتیجہ ہو سکتا تھا، وہی ہوتا ہے۔ حامد اس کی قد امت پسندی سے تنگ آ کر دوسری شادی کر لیتا ہے۔ مگر ساجدہ کی سوکن ناصرہ نیک اور شریف لڑکی ہے۔ وہ ساجدہ کو بڑے ہی موثر انداز میں سمجھاتی ہے کہ اگر تم شوہر کی محبت چاہتی ہو تو اس کی اطاعت کرو اور اس کے مزاج کے مطابق زندگی بسر کرو۔

”انقلاب زمانہ“ سوتیلے پن کی درد انگیز کہانی ہے۔ جس میں یہ دکھایا ہے کہ ایک سوتیلی ماں کس طرح بن ماں کی بچی پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑتی ہے۔

”مرغ کی کہانی“ ایک سبق آموز افسانہ ہے۔ جس میں آزادی اور غلامی کے فرق کو واضح کرتے ہوئے بیوی کے حقوق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

”دوسری شادی مذاق“ ہر ایک سے وقت بے وقت کے مذاق پر ایک سبق آموز واقعہ ہے۔ جس میں اس طرح کی عادت کے نقصانات بیان کیے گئے ہیں۔ افسانے میں ذریعہ جو ایک مذاق کی شوقین بیوی ہے۔ اس کے مذاق مذاق میں میاں سے تعلقات کشیدہ ہو جاتے ہیں۔ جس کی نوبت شوہر کی دوسری شادی تک جا پہنچتی ہے۔

خاتون اکرم نے اپنے افسانوں میں عورت کی صرف اچھائیوں پر روشنی نہیں ڈالی بلکہ اس کی کمزوریوں کو بھی موضوع بنایا ہے۔ اور یہ دکھایا ہے کہ وہ خود اپنے ہاتھوں کس طرح برباد ہو رہی ہے۔

”بالائی آمدنی“ جس میں نور جہاں مغرب کی تقلید میں اپنے بڑھتے ہوئے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے شوہر کو بالائی آمدنی حاصل کرنے پر مجبور کرتی ہے جس کی آگے چل کر اسے سخت سزا بھگتنا پڑتی ہے۔ اس طرح ”جذبات پرست“ میں ایسی عورت کو پیش کیا گیا ہے جو غرور اور فیشن پرستی میں اس قدر غرق رہتی ہے کہ وہ اپنے فرائض تک بھول جاتی ہے۔

اس مجموعے کے علاوہ خاتون اکرم کے جو دو طویل مختصر افسانے ”چیکروقا“ اور ”چھڑی بیٹی“ دو علیحدہ کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ان میں ”چیکروقا“ ان کے بیشتر افسانوں کی طرح عورت کی مظلومیت، شوہر پرستی اور وفا داری کی کہانی ہے۔ جس میں ایک بیوی شوہر کے ظلم و ستم سہنے کے باوجود اپنے دل میں اس کے لیے ہمیشہ محبت کے جذبات قائم رکھتی ہے۔

افسانے کی ہیروئن سعیدہ جو ایک صاحب ثروت گھرانے کی اکلوتی سمجھ دار اور سلیقہ مند لڑکی ہے اور اس کا شوہر ظفر جو ایف۔ اے۔ میں بار بار فیل ہو رہا ہے۔ جس کا ذریعہ معاش کوئی نہیں، سوائے باپ کی وراثت میں ملے ایک چھوٹے سے گاؤں سے آنے والے چالیس روپیہ ماہوار کی آمدنی۔ اسے بھی آگے چل کر بیچ کھاتا ہے اور سعیدہ کو اس کے حقوق سے بھی محروم رکھتا ہے اور بات بھی بہت کم کرتا ہے۔ بعض اوقات تو دو دو دن تک بات کرنے کی نوبت نہیں آتی۔ اس کے برعکس سعیدہ ہر وقت اس سے بات کرنے کے بہانے تلاش کرتی رہتی ہے۔ ظفر کی بے رخی کا یہ عالم ہے کہ وہ اپنے ساس سر کے انتقال پر بھی نہیں جاتا۔ ایک دن ظفر ولایت جا کر ڈاکٹری پڑھنے کے لیے سعیدہ سے روپیہ طلب کرتا ہے۔ مگر وہ شوہر کی جدائی اور پردیس کی تکالیف کے سبب انکار کر دیتی

ہے تو ظفر چپکے سے اس کے زیور چرا کر ولایت چلا جاتا ہے۔ وہاں جا کر اس نے کبھی بیوی کی خبر نہ لی اور خط لکھا تو اس وقت جب اسے روپوں کی ضرورت پیش آئی۔ وفا شعار اور خدمت گذار بیوی ہر دفعہ روپیہ بھیجتی رہی۔ لیکن ظفر اسے اس کی خدمت دایا رکایہ صلہ دیتا ہے کہ وہ ولایت سے سول سرجن بن کر لوٹتا ہے تو اپنے ساتھ میم لاکر علیحدہ رہائش اختیار کر لیتا ہے۔ سعیدہ یہ صدمہ نہیں سہہ سکتی اور اس قدر بیمار پڑ جاتی ہے کہ زیست کی کوئی امید باقی نہیں رہتی۔ ظفر اس حالت میں بھی سعیدہ کی خواہش پر ایک نظر دیکھنے تک نہیں آتا۔ سعیدہ اپنی سبکی اور ملازم کی تمارداری سے صحت یاب ہو جاتی ہے۔

اس طرح ظفر بھی ایک دن بیمار پڑ جاتا ہے۔ میم صاحبہ کو ان کی ضروریات کے لیے پیسے نہ ملنے کی وجہ سے اس کی کوئی پروا نہیں رہتی اور وہ ظفر کو بیمار چھوڑ کر مہاجن سے شوہر کے نام پر روپیہ لے کر اس کے قرض میں مزید اضافہ کر کے ولایت چلی جاتی ہے۔ پھر بروقت قرض کی عدم ادائیگی پر آخر تلاش ہوتی ہے۔ اس وقت جب اس کی عزت خاک میں ملنے والی ہوتی ہے تو ایک بار پھر وفا شعار بیوی بے وفا شوہر کے لیے روپیہ کا بندوبست کر دیتی ہے۔

افسانے میں جہاں مردوں کے مظالم اور عورتوں کے صبر و استقلال اور وفا کو دکھایا گیا ہے۔ وہاں اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ آج اگر ہم کسی کی محبت اور وفا کا احترام نہیں کرتے تو کل ہم بھی کسی کی نفرت اور بے وفائی کا نشانہ بن سکتے ہیں۔ ”چھڑی بیٹی“ ایک سبق آموز کہانی ہے۔ جو ایسی ماں کے گرد گھومتی ہے جس کی اکلوتی بیٹی اس سے اس وقت بچھڑ جاتی ہے جب وہ ریل سے اپنے میکے شادی میں شرکت کے لیے جا رہی تھی۔ ماں سے بیٹی کی جدائی کے اس قصے کو خاتون اکرم نے بڑے ہی درانگیز پیرائے میں بیان کیا ہے:

”اپنا گھر اب اسے کاٹنے کو دوڑتا تھا۔ اٹھتے بیٹھتے لپٹتے ہر جگہ اور ہر مقام پر اس کو شکلیہ یاد آتی اور اس کی آنکھیں خون جگر سے لبریز ہو جاتیں۔ اس کی چیزیں دیکھتی اور کہتی۔ ”ہائے کتا میں ہیں اور پڑھنے والی نہیں۔ آہ کپڑے ہیں مگر پہننے والی نہیں۔ گڑیاں رکھی ہیں اور کھیلنے والی نہیں۔“۔۔۔ آفتاب نکلا اور غروب ہوا، ماہتاب، آفتاب بن کر طلوع ہوا اور بدر بن کر ڈوب گیا۔ جاڑے سے گرمی اور بہار سے خزاں آئی مگر شکلیہ نہ ملتی تھی نہ ملی۔“ (۱۳)

خاتون اکرم کے افسانوں کے پلاٹ پیچیدہ یا غیر منظم نہیں بلکہ سادہ ہیں جو اس وقت کے ہندوستانی گھرانوں کی روزمرہ زندگی پر مبنی ہیں۔ جو اختصار، سادگی اور سلسلہ و ترتیب کے لحاظ سے کامیاب ہیں۔ جن میں انھوں نے بے جا طوالت اور وسعت سے گریز کرتے ہوئے اختصار سے کام لیا ہے۔ جو اپنی عمدہ کردار نگاری سے زندگی کے اتنے قریب ہیں کہ وہ اصلی اور حقیقت پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ اور جیتے جاتے چلتے پھرتے انسان نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ قاری کے دل میں اپنے لیے رفاقت و انس کا جذبہ بھی پیدا کرتے ہیں۔

افسانے میں جہاں پلاٹ کو بنیادی حیثیت دی گئی ہے وہاں کردار نگاری کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ جسے وہی افسانہ نگار اپنی تخلیقات میں خوبی سے بیان کر سکتا ہے جو مشاہدے کے ساتھ وسیع مطالعہ اور کردار کی نفسیات سے آگاہ ہو۔ یہ خوبی خاتون اکرم

کے افسانے ”پیکروفا“ کی حیدرہ، ”چھڑی بیٹی“ کی ساس اور ”آرزوؤں پر قربانی“ کی ماں اور بعض دیگر افسانوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ ان کے تمام افسانے نسوانی جذبات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ جوان کے صنف نازک کے متعلق گہرے نفسیاتی مطالعے کا نتیجہ ہیں۔ ان کے کردار کے مکالمے تصنع سے دور اور فطرت کے قریب ہیں اور بے جارنگینی اور طوالت سے پاک۔ اگرچہ ان کا طرز نگارش ایسا نہیں کہ وہ علیحدہ پہچانا جاسکے مگر انھوں نے جو اسلوب اختیار کیا وہ بھی لائق تحسین ہے۔ جن میں زبان کی سادگی، چھوٹے چھوٹے فقرے، قصے کی روانی، خوب صورت استعارے اور شاعرانہ تشبیہیں موجود ہیں۔ مثلاً:

”یہ ایسی سبز قدم آئیں کہ گھر ہی سنسلن کر دیا۔“ (۱۳)

”شوہر کی محبت اور ماں باپ کی الفت برابر نہیں ہو سکتی۔“ (۱۵)

”گھر میں چھوڑ کر آئے تو مشکل، ساتھ لیے پھرے تو جگ ہنسائی، زرینہ کی حالت دیکھی۔ پڑ مردہ، دن کا

کھانا نہ رات کی نیند، سر میں کنگھی نہ بالوں میں تیل، کپڑے چوہوں کی سی رنگت میلے چیکٹ، سر میں درد،

چہرہ زرد، بیماروں کا سا ہڈا، مردوں کی سی صورت، نہ باتوں میں ظرافت رہی نہ گفتگو میں لطافت،

باتیں کرو تو سنیں نہیں، سمجھا تو اثر نہیں۔“ (۱۶)

”وہ تھی اور دن رات کا روٹا، وہ تھی اور شمع کا جلنا۔“ (۱۷)

”وہ حسن آرائین برس کی تھی، کسی نیک دید، برے بھلے کی تمیز نہ رکھتی تھی۔ حیات و موت کے مسئلے کو نہ جانتی

تھی۔ اسے یہ بھی نہ معلوم تھا کہ مرنا کس کو کہتے ہیں اور موت کس بلا کا نام ہے۔ ایسی کم سن دیہی فکری کے

زمانے میں جب کہ نسبی حسنا بھی اچھی طرح شفقت مادری کا لطف بھی نہ اٹھانے پائی تھی اس کی عاشق زار

ماں نے اپنا دست شفقت اس پر سے اٹھالیا اور اسے تنہا چھوڑ کر خود عالم بالا کو سفر کر گئی۔ غریب حسنا بن ماں

کی ہو کر دوسروں کے مظالم سہنے کو دنیا میں رہ گئی۔“ (۱۸)

یہ افسانے معاشرتی زندگی کی درنگی، اصلاح نسواں اور حقوق نسواں کی حمایت، باہمی فرائض سے واقفیت اور خوشگوار

ازدواجی زندگی گزارنے کے نقطہ نظر سے لکھے گئے ہیں جو پلاٹ اور کردار، قصے کی روانی، زبان و بیان، جذبات و واقعات نگاری کی

خوبیوں سے آراستہ ہیں۔ لیکن بعض مقامات پر اصلاحی و معاشرتی مقاصد کے تحت خاتون اکرم افسانے کی فنی حدود سے تجاوز کر گئی

ہیں۔ جو شاید علامہ راشد الخیری کے زیر اثر ہونے کا نتیجہ ہو کیونکہ وہ بھی اکثر مقامات پر مقصدیت کو فن پر ترجیح دے جاتے ہیں۔ اس

عہد کی اکثر خواتین مثلاً عباسی بیگم، نذر سجاد حیدر، محمودہ بیگم اور محترمہ طیبہ بیگم وغیرہ نے بھی علامہ راشد الخیری کے زیر اثر ناول لکھے اور

افسانہ نگاری میں بھی نذر سجاد حیدر، عباسی بیگم، صفرا ہمایوں اور خاتون اکرم نے ان کے طرز تحریر سے متاثر ہو کر افسانے لکھے۔

صادق الخیری نے بعض فنی کمزوریوں کو نظر انداز کرتے ہوئے خاتون اکرم کی افسانہ نگاری کے متعلق لکھا:

”خاتون اکرم کے افسانے... جو ۱۹۱۷ء اور ۱۹۲۳ء کے درمیان لکھے گئے ان میں ہمیں پہلی بار مختصر

افسانے کی زیادہ تر خصوصیات اور ضروریات ملتی ہیں جو اس سے پیشتر کسی عورت کے قصے کہانیوں میں

نہیں تھیں۔ لہذا عورتوں میں سب سے پہلے فسانہ لکھنے کا سہرا خاتون اکرم کے سر ہے۔“ (۱۹)

اور ڈاکٹر مسعود رضا خاکی نے ان کے افسانوں کے مطالعہ کے بعد لکھا کہ:

”خاتون اکرم کے افسانوں کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے کردار کو پیش کرتے ہوئے اپنے ذاتی

تاثرات کو افسانہ میں داخل نہیں کرتیں بلکہ کردار کی سیرت کی مخصوص جھلک دکھا کر اس کی سیرت پر قاری کو

خیال انگیزی کے لیے مجبور کر دیتی ہیں۔“ (۲۰)

بحیثیت مضمون نویس

اردو میں سر سید احمد خان کو حامد حسن قادری (۲۱)، ڈاکٹر سید عبداللہ (۲۲) اور رفیع الدین ہاشمی (۲۳) نے اردو مضمون نگاری کا

موجد قرار دیا ہے لیکن خواتین میں اس کی داغ بیل محمدی بیگم، عباسی بیگم، نذر سجاد حیدر، رابعہ سلطان، مسز خدیوہ جگ، فحشہ اختر

سہروردیہ، عطیہ بیگم فیضی، زہرہ بیگم فیضی نے ڈالی۔ جس کا سہرا اس زمانے کے رسائل کے سر ہے جس کا مقصد اس میدان میں ان کی

ترہیت اور اصلاح تھا۔ ابتدا میں خواتین کے مضامین کے موضوعات اصلاحی، مذہبی اور خانہ داری کی نوعیت کے تھے لیکن جوں جوں

وقت گزرتا گیا ان کے مضامین کے موضوعات میں بھی وسعت آتی گئی۔ خاتون اکرم کا شمار ان مضمون نگار خواتین میں ہوتا ہے جن

کے مضامین کی دنیا میں تنوع بھی ہے اور وسعت بھی۔

خاتون اکرم نے اپنا پہلا مضمون سترہ سال کی عمر میں لکھا۔ جو ”بھوت پریت کوئی شے نہیں“ کے عنوان سے ۷/ اپریل

۱۹۱۷ء کو رسالہ ”تہذیب نسواں“ میں شائع ہوا (۲۴) اور آخری مضمون جنوری ۱۹۲۳ء میں ”تغیرات زندگی“ کے نام سے ماہنامہ

”عصمت“ میں شائع ہوا۔ ان کے مضامین کی دنیا اگرچہ مختصر ہے پر اس میں موضوعاتی اعتبار سے بڑی وسعت ہے۔ جس پر حیات

انسانی کے گہرے مطالعہ، فطرت نسوانی کے جذبات و احساسات کی صحیح ترجمانی، زندگی کے تغیرات، فساد و بگاڑ اور زمانے کے حادثات کی

فضا چھائی ہے۔

بقول علامہ راشد الخیری:

”یہ مجموعہ مضامین ثابت کر رہا ہے کہ مرحومہ کی نگاہ دور بین اس عمر میں بھی، کہ آغاز شباب تھا، زندگی کے

تمام مراحل طے کر رہی تھی۔۔۔ ان مضامین میں اکثر مقامات پر فلسفہ زندگی کو اس خوبی سے حل کیا ہے کہ

بے ساختہ داد دینی پڑتی ہے واقعات پر بحث، فطرت و حقیقت پر رائے زنی، مصنفہ مرحومہ نے ایسی اچھی

طرح کی ہے کہ سبحان اللہ کے سوا کچھ نہیں کہا جاسکتا۔“ (۲۵)

اس مجموعے کے مضامین جہاں ایک طرف حیات انسانی کا گہرا مطالعہ، زندگی کے مختلف ردیوں، صعب نازک کے

احساسات اور زمانے کے اتفاقات کو پیش کرتے ہیں تو دوسری جانب پند و نصائح اور اخلاقی مقاصد کے تابع ہیں۔ جن میں خاتون

اکرم نے اپنے خیالات کو نہایت خوبی سے ترتیب دے کر بیان کی صداقت، زبان کی صحت، اسلوب کی تازگی، دلائل کی قوت اور

تخیلات کی برجستگی کو برتے ہوئے اسے سادہ و سلیس زبان میں اس طرح پیش کیا ہے کہ وہ اپنی نثری روانی کے سبب تکلف اور آورد

سے محفوظ نظر آتے ہیں۔

خاتون اکرم کا مجموعہ مضامین ”جمال ہمنشین“ پہلی مرتبہ دسمبر ۱۹۲۷ء میں اور تیسری بار جون ۱۹۳۹ء میں شائع ہوا۔ جس میں ان کے بیس مضامین، ”قافی زندگی“، ”تغیرات زندگی“، ”نیرنگی زمانہ“، ”اجل“، ”عالم نزع“، ”عبرت گاہ دنیا“، ”غم“، ”موسم بہار“، ”ساون آیا“، ”پھول“، ”رمضان“، ”عید“، ”زندوں کی زندہ ہستی“، ”مشعل ہدایت“، ”کسی کی یاد میں“، ”وعدہ وفا“، ”ہنسی مذاق“، ”خوشی کا دن“، ”خدا کی مصلحت“ اور ”تقریب نامہ“ شامل ہیں۔

”قافی زندگی“ اس مضمون میں قافی اور لاقافی پر بحث کرتے ہوئے اس بات کو واضح کیا ہے کہ ہر شے کو ایک نہ ایک دن فنا ہو جاتا ہے۔ جسے انھوں نے دنیا کے حالات سے مثالیں دے کر پیش کیا ہے:

”دریا کی روانی میں لہروں کو دیکھیے! کیسی زور و شور سے چلتی اور پھر غائب ہو جاتی ہیں، آگینے اٹھتے اور مٹ جاتے ہیں۔ خود رو گھاس اگنی اور جل جاتی ہے۔ طوفان بڑے بڑے عاایشان درختوں کو گرا دیتے اور ان کی طاقت کو خاک میں ملا دیتے ہیں۔ گرمیوں کی جلتی جلتی، تپتی زمین کو ٹھنڈا کرنے کے لیے گھنگھور گھٹائیں اٹھتیں، خوشنما اودے اودے ہادل آتے، مینہ برساتے اور پھر فنا ہو جاتے ہیں۔ (۲۶)

آخر میں ان لوگوں سے مخاطب ہیں جو چاروں کی زندگی کو ہمیشہ رہنے والی زندگی سمجھ کر بسر کر رہے ہیں اور حقوق اللہ اور حقوق العباد کو بھول بیٹھے ہیں۔

”تغیرات زندگی“ میں انسانی زندگی کے تغیرات کا بیان کرتے ہوئے ایک لڑکی کی پیدائش سے لے کر اس کے ساس بننے تک کے حالات کا ذکر حسرت بھرے لہجے میں کیا ہے۔ ہمارے معاشرے میں جہاں لڑکے کی پیدائش پر خوشیاں منائی جاتی ہیں وہاں لڑکی کا جنم ادا سی اور خاموشی کا سماں پیدا کر دیتا ہے اور وہ بار بار ناگوار بن کر پرورش پاتی ہے۔ مضمون کے آخر میں لڑکیوں کو صبر و شکر اور ہمت و استقلال کی نصیحت کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

”جس طرح زمانہ کوچمین اور موسموں کو قرار نہیں، جاڑے سے گرمی، گرمی سے برسات، مفلسی سے امیری،

امیری سے فقیری ہے اسی طرح عورت کی زندگی میں بھی مختلف تغیرات ہوتے ہیں۔ وقت یکساں نہیں

رہتا، اس لیے ذرا سی تکلیف میں پریشان ہونا، مصیبت سے فوراً ہی گھبرانا، اذیت سے اکتانا، کم ہمتی کی

دلیل ہے۔۔۔ خوشی کے بعد غم اور کلفت کے بعد راحت خدا ضرور دیتا ہے۔“ (۲۷)

”نیرنگی زمانہ“ میں امین الرشید، شاہجہان، پنولین اور سلطان عبدالحمید خان کی زندگی کے واقعات کو پیش کر کے انسانی زندگی کے مدّ و جزر کو دکھایا گیا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنی حالت کو مستقل سمجھ کر نہ کہی اس پر گھمنڈ کرے نہ ہی مغرور ہو اور جب عروج حاصل ہو تو اسے قافی سمجھے کیونکہ ہر عروج کو ایک نہ ایک دن زوال ہے اور جو دنیا کی حقیقت ہے اس کو بیان کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

”اس دنیا تک بخت نے تو نہ کسی کا ساتھ دیا ہے نہ دے سکتی ہے نہ دے گی۔ یہ ہمیشہ سے ایسے ہی لیل و نہار

دکھانے کی عادی رہی ہے، دکھا رہی ہے اور دکھاتی رہے گی۔“ (۲۸)

”اجل“ اس مضمون میں موت کی ستم ظریفی اور اس کی حقیقت کو بیان کیا ہے، جس سے آج تک نہ کوئی بچا ہے اور نہ بچ سکے گا۔ کیسا بچے، کیا جوان، کیا ایک دن کی بیوا، کیا تجھے بچوں کے سروں کا سایہ ان سب کو ایک دن اس کا شکار ہوتا ہے۔ لہذا زندگی ایسی گزار و جو مثالی ہو۔

”عالم نزع“ میں بچوں، ضعیفوں اور جوانوں کے وقت نزع کے لمحات کو بیان کرتے ہوئے اس وقت ان کی گزری ہوئی زندگی کے ارمان، آرزوؤں اور خواہشات کا ذکر بڑے ہی درد انگیز پیرائے میں کیا ہے:

”ایک بد قسمت انسان ایک نا امید ہستی اب اس قابل نہیں جو تمہیں اپنے پاس رکھ سکے۔ اے ارمان و حرم،

آرزو، و امید خواہش تکمیل، جاؤ جاؤ، سب مجھ سے رخصت ہو جاؤ۔“ (۲۹)

”مہرت گاہ دنیا“ میں انسان کی آخری آرام گاہ کا منظر پیش کرتے ہوئے وہاں مدفون مختلف حیثیتوں کے لوگوں کی زندگی کا حال بیان کرتے ہوئے اچھے کاموں کی تلقین کی ہے:

”بد قسمت ہوں میں اور مجھ جیسے بے فکرے لوگ کہ چار دن کی زندگی پر پھولے بیٹھے ہیں۔ نہ عاقبت کی فکر

نہ دنیا کا خیال، کوئی کام ایسا نہ کیا کہ بعد مرنے کے کوئی نیکی کے ساتھ یاد کرے حالانکہ ان ٹوٹے پھوٹے

کھنڈروں کے بسنے والے دن رات ہم کو بیش بہا سہتی دے رہے ہیں۔“ (۳۰)

”غم“ یہ مضمون ارشاد رہی، ان مع العسر یسر یعنی دکھ کے بعد مسرت کی تفسیر ہے، جس میں فلسفہ غم کو بیان کرتے ہوئے خاتون اکرم لکھتی ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ غم خرمین عشق کے لیے بجلی، مسرت کے لیے سخت مصیبت ہے، مگر غم نہ ہو تو انسان کو

خوشی کی بھی قدر نہ ہو۔“ (۳۱)

”موسم بہار“، ”ساون آیا“ اور ”پھول“ یہ مضامین مختلف انداز میں حکمت خداوندی کی نشانیاں بیان کرتے ہوئے غفلت میں سوئے انسانوں کو جگاتے ہیں۔ ان سے اگلے مضمون ”رمضان“ میں روزوں کی اہمیت، فرضیت اور فضیلت کا ذکر کیا گیا ہے۔ پھر ”عید“ میں چاند دیکھنے کے احساسات کو بیان کیا ہے کہ بچوں کی خوشی اور بڑے بوڑھوں کی سنجیدہ مسرت کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے۔ اس مضمون کا بنیادی مقصد دنیا کی بے ثباتی ہے:

”جس طرح دنیا کی تمام خوشیاں ناپائدار ہیں اسی طرح عید کو بھی قیام و ثبات حاصل نہیں۔ انسان کو تھوڑی

سی مسرت حاصل ہونے پر بے خود نہ ہو جانا چاہیے۔ بلکہ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ عید کے بعد محرم بھی آنے

والا ہے۔“ (۳۲)

”زندوں کی زندہ ہستی“ معروف ادیبہ زاہدہ خاتون شروانیہ، ”مفعول ہدایت“ اور ”کسی کی یاد“ محمدی بیگم کی خدمات اور یاد میں لکھے گئے ہیں۔ ”وعدہ وفا“ میں بڑے بوڑھوں اور والدین کو نصیحت کی گئی ہے کہ ہم بے خیالی میں بچوں سے جھوٹے وعدے

کر لیتے ہیں۔ جب ان کا ایسا نہیں ہوتا تو بچوں کو بھی جھوٹ بولنے کی رغبت ہوتی ہے۔ ”ہنسی مذاق“ میں آپ ﷺ کی زندگی مبارک سے مثالیں دے کر ہنسی مذاق کو زندگی کے لیے ضروری قرار دیا ہے لیکن کثرت مذاق کو نہایت مذموم بتایا گیا ہے۔

”خوشی کا دن“ عید میلاد النبی ﷺ کے حوالے سے ہے جس میں اس دن کی اہمیت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ ”خدا کی مصلحت“ میں آدمی کو خوشی اور غم میں صابر و شاکر رہنے کی ہدایت کی ہے:

”چونکہ ہر کام میں خدا مصلحت پوشیدہ رکھتا ہے اس لیے ہمیں اس کا حق نہیں کہ مصیبتوں اور تکلیفوں پر زبان شکایت کھولیں بلکہ ہمیں چاہیے کہ خدا کا شکر کریں اور خدا تعالیٰ کی مصلحت کے خیال سے اپنے دل میں ہر وقت تسلی دیں، تکلیف کو مبر سے برداشت کریں۔“ (۳۳)

مجموعے کا آخری مضمون ”تقریر نامہ“ ہے، جس میں ایک ماں کو اس کی جوان بیٹی کی موت پر صبر کی تلقین کی گئی ہے، اور آخر میں ہمیں یہ نصیحت کہ:

”جب تم مرو، سب تمہاری موت پر اصلی آنسو بہائیں۔ لوگ تمہیں نیکی اور پاک طبعی کا نمونہ سمجھیں۔ اور پھر تمہاری زندگی دوسروں کے لیے دستور العمل ہو اور ہر شخص تمہیں مرنے پر بخشنے سمجھے۔“ (۳۴)

خاتون اکرم کے ان مضامین کو جب ہم مولوی سید امیر حسین کی پیش کردہ انشائیہ کی تعریف کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو وہ ان کی مثال معلوم ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”انشاء پر دازی یا مضمون نگاری علم و ادب کا ایک غیر معمولی جز اور خاص فن ہے۔ اسی فن کے ذریعے انسان اپنی علمی و ادبی، تمدنی و معاشرتی، مذہبی و تاریخی اور ہر قسم کی معلومات کو دوسروں تک پہنچا سکتا ہے اگر انسان کو لکھنے کا اچھا سلیقہ ہو تو وہ اپنے خیالات کو ایسے موثر انداز میں پیش کر سکتا ہے کہ جس سے پڑھنے والوں کے دل متاثر ہو جائیں اور یہی لکھنے والے کی کامیابی کا ثبوت ہے۔“ (۳۵)

خاتون اکرم کے یہ مضامین انشائیہ کی بنیادی وصف اختصار پر بھی پورے اترتے ہیں۔ اس کا اندازہ اس بات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ اسی (۸۰) صفحات کی اس کتاب میں بیس مضامین شامل ہیں۔ جو اسلوب کی تازگی، خیالات کی پختگی اور انفرادی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے جب ”اردو کا بہترین انشائی ادب“ مرتب کیا جو مکتبہ میری لائبریری، لاہور سے ۱۹۸۸ء میں شائع ہوا تو اس میں خاتون اکرم کا مضمون ”سادن“ کو بھی شامل کیا جس سے ان کے انشائیوں کی فنی پختگی کا اظہار ہوتا ہے۔

خاتون اکرم کے ان مضامین کا اسلوب بیان سادہ اور عام فہم ہے۔ جسے انھوں نے اشعار کے بر محل استعمال سے دلکش اور رنگین بنادیا ہے۔ جیسے ”فانی زندگی“ کا اختتام اس شعر سے کر کے پورے مضمون کا حاصل یوں بیان کر دیا ہے:

فنا ہے سب کو دنیا میں رہے گا اور کیا باقی
جو باقی ہے وہ باقی ہے، نہیں اس کے سوا باقی (۳۶)

”عبرت کا دنیا“ کا ابتدائی یہ شعر سے کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

ملا ہے خاک میں کس کس طرح کا عالم یاں
نکل کے شہر سے تو سیر کر مزاروں کی (۳۷)

ایک جگہ لکھتی ہیں:

”اے غفلت کی نیند سونے والو! خواب غفلت سے چوٹو، میری زندگی سے عبرت اور نصیحت حاصل کرو۔

دیکھو میں تمہارے ہی فائدے پہنچانے میں مصروف رہا، بڑے تعجب کی بات اور افسوس کا مقام ہوگا اگر تم

انسان ہو کر اپنے ہم جنسوں کو فائدہ نہ پہنچاؤ۔“ (۳۸)

کسی بھی لکھنے والے کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ وہ ابتدا ہی سے قاری کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے

لے۔ اس سلسلے میں پہلا ضروری کام کسی مضمون یا تحریر کی سرخی جمانے کا فن ہوتا ہے۔ خاتون اکرم کے مضامین کی نہ صرف بیشتر

سرخیاں مثلاً: اجل، زندوں کی زندہ ہستی، عالم نزع، جاذبت کی حامل ہیں بلکہ وہ اپنے مضمون کی تمہید ہی سے قاری کو پوری طرح اپنی

طرف متوجہ کر لیتی ہیں۔ مضمون کے آغاز میں وہ ایک داستان گو کا روپ دھار کر دھیرے دھیرے کہانی کا آغاز کرتی ہیں:

”آج اثنیساں روزہ اور شام کا وقت ہے۔ مسلمانوں کی نظریں بے ساختہ آسمان کی طرف اٹھی ہوئی ہیں۔

سب چاند کے منتظر کھڑے ہیں۔“ (۳۹)

”آج سے تیس سال قبل کو نظام عالم اپنی اسی چال پر تھا جیسا کہ آج ہے مگر ہم پر سیاہ ظلمات سی گھٹا چھائی

ہوئی تھی۔ اندھیرا غضب کا تھا، آنکھیں روشن تھیں۔ مگر بجھائی نہ دیتا تھا۔“ (۴۰)

”تین نومبر ۲۰ کو میں دن بھر سستی رہی چونکہ بیٹھے بیٹھے تھک گئی اور شام کو کچھ صحن محسوس ہونے لگی۔“ (۴۱)

خاتون اکرم اپنے موقف کی تائید میں قرآن، سیرت طیبہ اور تاریخ سے مثالیں پیش کر کے قاری کو اپنی بات تسلیم کروانے

میں بڑی حد تک کامیاب رہی ہیں۔ اسلوب کی یہ بھی ایک خاصیت ہے جس سے موضوع کی مقصدیت اور اہمیت اجاگر ہوتی ہے۔

مثلاً:

”امین الرشید کی حالت پر نگاہ کرو۔ زبیدہ خاتون کا لخت جگر، ہارون الرشید کا نور بھر، بادشاہ ہونے پر کیسی

بیدردی سے ذبح کیا گیا۔ کسی نے بھی اس کی نازک اندامی پر ترس نہ کھایا۔ کسی کو اس کی حالت زار پر رحم نہ

آیا۔ اور دنیاوی دولت و حشمت کچھ کام نہ آسکی۔ فاعصرو یا اولی الابصار! (پس عبرت پکڑو تم اے

آنکھوں والو)۔“ (۴۲)

اسی طرح یہ مثال ملاحظہ کیجیے:

”ایک عورت نے اپنے شوہر کے بابت رسول اللہ ﷺ سے کچھ کہا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ’تیرا شوہر وہی

ہے ناجس کی آنکھ میں سفیدی ہے۔‘ عورت نے کہا: ’یا رسول اللہ ﷺ! میرے شوہر کی آنکھ تو سفید نہیں۔‘

فرمایا: 'ایسا کون ہے جس کی آنکھ میں سفیدی ہے۔' عورت نے کہا: 'یا رسول اللہ ﷺ! میرے شوہر کی آنکھ تو سفید نہیں۔' فرمایا: 'ایسا کون ہے جس کی آنکھ میں سفیدی نہ ہو۔' (۴۳)

ان مضامین میں سادگی و سلاست اور مرضع سازی کی شان نظر آتی ہے۔ خاتون اکرم نے مشکل اور غیر مانوس الفاظ و تراکیب سے اپنی تحریر کو بوجھل پن سے محفوظ رکھا ہے۔ اور نہ ہی کہیں غیر ضروری طور پر شوکتِ الفاظ کا مظاہرہ کیا ہے۔ البتہ صحیح زبان کا خاص خیال رکھا ہے۔ ان کے ہاں جذبے کی صداقت اور مقصدیت کا خلوص وافر مقدار میں موجود ہے۔ اس لیے وہ اعتماد و یقین کے ساتھ اپنے احساسات اور جذبات کی ایک خاص کیفیت سے سرشار نظر آتی ہیں۔ ان کا یہی جذبہ انھیں اپنے ہر مضمون، چاہے وہ "عید" ہو، "سادن" ہو یا پھر "عبرت گاہ دنیا"، کا اختتام اصلاح پسندی پر کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ جس سے ایک طرف مضامین میں یکسانیت دکھائی دیتی ہے تو دوسری طرف ایک خاص قسم کی تاثیر، دلکشی اور جاذبیت۔ خاص طور پر ان مقامات پر جہاں وہ جذبات اور قلبی کیفیات کا اظہار کرتی ہیں وہاں ان کے بیان میں شعریت و ادبیت کا حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ مندرجہ بالا گفتگو کے حوالے سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

"ایک وہ وقت ہوتا ہے کہ باغوں میں پودے لہلہاتے، رنگ برنگ کے خوبصورت پھول اپنی بہار دکھاتے، جسم قسم کی خوشبوئیں دیتے ہیں۔ ان کی سرسبزی و شادابی، سرخی و شگفتگی قابلِ دید ہوتی ہے۔ بلبل کا نغمہ، قمری کا ترانہ، بھونرے کا چکر لگانا، شہد کی کھبیوں کی جھنجھناہٹ، کوئل کی 'کو کو'، چپے کی 'پی کہاں'، سب چیز موجود ہے۔ لیکن دوسرے وقت جا کر پھر اسی کو ملاحظہ کیجئے تو پودے سوکھے مر چکے ہوئے، پتیاں جھڑی ہوئیں، سبزی غائب، پھول پتے پرندے نثار دہ آہ! یہ سب کیا ہوئے؟ کہاں گئے؟ سب فنا!" (۴۴)

"انسان کو کبھی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو کبھی تکلیفوں کا شکار، کبھی خوشیوں میں محو ہوتا ہے، تو کبھی غموں میں گرفتار، کبھی امیری میں مغرور ہوتا ہے، تو کبھی غریبی میں جتنا، غرض حسرت و افسوس، ناکامی و مایوسی، رنج و غم، فکر و پریشانی، سب کا مقابلہ کرتا، اور خوشی و مسرت، دولت و ثروت، جاہ و شہمت، عزت و حکومت، سب کا مزہ چکھتا ہے۔" (۴۵)

"لیوں پر جان ہے، کوئی دم کی مہمان ہے، لیکن دنیا اور اس کی محبت، ارمان و آرزوئیں اور ان کے پوری ہونے کی امیدیں اسے بری طرح ستا رہی ہیں۔ یہ کسی پہلو اسے چین نہیں لینے دیتیں۔" (۴۶)

"اسی طرح آفتاب نکلا، ماہتاب دمکا، تارے چمکتے اور چاندنی نکلتی ہے۔ اسی طرح کلیاں چمکتی ہیں، پھول کھلتے ہیں، نسیم سحری چلتی ہے۔ ہاں اسی طرح بلبل ترانہ گاتی ہے، قمری نغمہ سناتی ہے، پرندے چمکتے ہیں، ہاں دریا کی موجوں اور موجوں میں وہی اٹکھیلیاں ہیں۔ ہاں بہار اور بہار کے سبزہ زار میں وہی لطف ہے، لیکن غمگین دل پر مردہ دل کسی عزیز یا دوست کی ابدی اور ناقابلِ حلانی جدائی میں ترپنے والا دل، کسی سے محفوظ نہیں ہو سکتا۔" (۴۷)

”یہ ایسا مقام ایسی جگہ اور ایسا شہر ہے کہ یہاں آکر سب ایک سے اور ایک حالت میں ہو جاتے ہیں۔ وہی مٹی کا بستر اور خاک کا دوشالہ سب کو میسر ہے، نہ مراتب کا فرق ہے نہ عہدہ کا خیال۔ حالانکہ ان میں زردار بھی ہیں نادار بھی، کچھ ساقی و پیانہ کے عاشق، تو کچھ قبیح و وظائف کے مشتاق، کچھ طفل ہیں نادان، تو جوان ہیں رعنا۔“ (۴۸)

”جس طرح دنیا کی تمام خوشیاں ناپائیدار ہیں اسی طرح عید کو بھی قیام و ثبات حاصل نہیں، انسان کو تھوڑی سی مسرت حاصل ہونے پر بے خود نہ ہو جانا چاہیے۔ بلکہ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ عید کے بعد محرم بھی آنے والا ہے۔ اس جہاں میں شادی و غم کا ازل تو ام ہے۔ ہر چیز میں اعتدال سے کام لینا محنتوں کا شیوہ ہے، خواہ وہ خوشی ہو خواہ رنج۔“ (۴۹)

”محمی بیگم! تو ہماری خاکی نظروں سے پوشیدہ اور ہمارے جسمانی ہاتھوں سے دور ہے۔ اس لیے ہم تجھ کو دیکھ اور چھو نہیں سکتے، مگر تیرا نام ہماری زبانوں پر اور تیرے کام ہمارے دل میں محفوظ ہیں۔“ (۵۰)

الغرض یہ مضامین سیدہ جعفر کے اس بیان کی عکاسی کرتے ہیں:

”ایسے“ کسی خاص موضوع کے بارے میں لکھنے والے کے خیالات اور جذبات کے رد عمل کا پرتو ہوتا ہے۔ جس میں بیک وقت فکر انگیزی، خیال کی رعنائی، تاثرات کی دلچسپ ترجمانی، اسلوب کا نکھار اور تصور کی لطافت۔ سب ہی عناصر سموئے ہوئے ملتے ہیں۔ مضمون ہمارے ذہن کو ایک خاص ذوق آگاہی بخشتا ہے اور ہمارے جذبات میں ایک انبساط پرور تازگی اور تابہا کی پیدا کرتا ہے۔“ (۵۱)

خلاصہ بحث کے طور پر یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ اتنی باصلاحیت ادیبہ، جس کی صلاحیتوں کا اعتراف منشی پریم چند، سید سجاد حیدر یلدرم، علامہ راشد الخیری اور عزیز لکھنوی جیسے مشاہیر ادب نے برملا کیا ہو، اسے اردو کے نسوانی ادب میں وہ مقام نہیں دیا گیا جس کی وہ بجا طور پر حق دار تھیں یہ ایسا سہو ہے جس کی تلافی ہونا ضروری ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ رازق الخیری، ماہنامہ ”عصمت“، (سوانح عمری علامہ راشد الخیری)، کراچی، جولائی۔ اگست ۱۹۶۳ء، ص ۱۸۷-۱۸۸
- ۲۔ راشد الخیری، علامہ ”وداع خاتون“، عصمت بک ڈپو، کراچی، ساتویں مرتبہ، مارچ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲
- ۳۔ رازق الخیری، ماہنامہ ”عصمت“، (سوانح عمری علامہ راشد الخیری)، کراچی، جولائی۔ اگست ۱۹۶۳ء، ص ۱۹۱
- ۴۔ عزیز لکھنوی، ”خاتون اکرم“ (نظم)، خاتون اکرم، ”جمال ہم نشین“، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، جون ۱۹۲۹ء، ص ۸
- ۵۔ رازق الخیری، ماہنامہ ”عصمت“، (سوانح عمری علامہ راشد الخیری)، کراچی، جولائی۔ اگست ۱۹۶۳ء، ص ۱۹۰
- ۶۔ ایضاً، ص ۱۸۷

۷۔ علامہ راشد الخیری، ”دیباچہ“، خاتون اکرم، ”جمال ہم نشین“، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، جون ۱۹۲۹ء، ص ۷

۸۔ فشی پریم چند، "گلستان خاتون کے متعلق رائیں"، "خاتون اکرم"، "گلستان خاتون"، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، اگست ۱۹۳۰ء، ص ۱۱۳

۹۔ رازق الخیری، "مختصر خاتون اکرم صلیبہ مرحومہ"، ماہنامہ "عصمت"، دہلی، نومبر۔ دسمبر ۱۹۳۳ء، ص ۲۲

۱۰۔ خاتون اکرم، "گلستان خاتون"، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، اگست ۱۹۳۰ء، ص ۲۵

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۰

۱۲۔ ایضاً، ص ۳۱

۱۳۔ خاتون اکرم، "پھڑی بیٹی"، عصمت بک ڈپو، کراچی، من عمارد، ص ۸

۱۴۔ گلستان خاتون، بحولہ بالا، ص ۲۳

۱۵۔ ایضاً، ص ۷۲

۱۶۔ ایضاً، ص ۱۰۶

۱۷۔ خاتون اکرم، "پیکر وفا"، عصمت بک ڈپو، کراچی، پارشیم، ۱۹۵۶ء، ص ۳۲

۱۸۔ گلستان خاتون، بحولہ بالا، ص ۷۵

۱۹۔ صادق الخیری، "خاتون اکرم"، ماہنامہ، ساقی، دہلی، نومبر ۱۹۳۸ء، ص ۶

۲۰۔ ڈاکٹر مسعود رضا خاکی، "اردو افسانے کا ارتقاء"، مکتبہ خیال، لاہور، پہلی بار، اگست ۱۹۸۷ء، ص ۲۵۷

۲۱۔ قادری، حامد حسن، "داستان تاریخ اردو"، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، پارسوم، ۱۹۶۶ء، ص ۳۳۸

۲۲۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، "سر سید احمد خان اور ان کے نامور رفقاء کی اردو نثر کا فکری اور فنی جائزہ"، مکتبہ کاروان، لاہور، ۱۹۶۰ء، ص ۳۲

۲۳۔ ہاشمی، رفیع الدین، "اصناف ادب"، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ص ۱۳۸

۲۴۔ رازق الخیری، "مختصر خاتون اکرم صلیبہ مرحومہ"، ماہنامہ "عصمت"، دہلی، نومبر۔ دسمبر ۱۹۳۳ء، ص ۱۸

۲۵۔ علامہ ارشد الخیری، "دینا چاند"، "خاتون اکرم"، جمال ہم نشین، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، جون ۱۹۴۹ء، ص ۵۰

۲۶۔ خاتون اکرم، "جمال ہم نشین"، دفتر عصمت، دہلی، پارسوم، جون ۱۹۴۹ء، ص ۱۰

۲۷۔ ایضاً، ص ۱۶

۲۸۔ ایضاً، ص ۲۰

۲۹۔ ایضاً، ص ۲۶

۳۰۔ ایضاً، ص ۳۲

۳۱۔ ایضاً، ص ۳۳

۳۲۔ ایضاً، ص ۵۲

۳۳۔ ایضاً، ص ۷۷

۳۴۔ ایضاً، ص ۸۰

۳۵۔ اردو میں انشائیہ نگاری، بحولہ بالا، ص ۵

۳۶۔ جمال ہم نشین، بحولہ بالا، ص ۱۲

۳۷۔ ایضاً، ص ۲۰

۳۸۔ ایضاً، ص ۳۶

۳۹۔ ایضاً، ص ۵۱

۴۰۔ ایضاً، ص ۷۷

۴۱۔ ایضاً، ص ۵۹

۴۲۔ ایضاً، ص ۱۸

۴۳۔ ایضاً، ص ۶۷

۴۴۔ ایضاً، ص ۱۰

۴۵۔ ایضاً، ص ۱۳

۴۶۔ ایضاً، ص ۲۵

۴۷۔ ایضاً، ص ۵۳

۴۸۔ ایضاً، ص ۲۸

۴۹۔ ایضاً، ص ۵۳

۵۰۔ ایضاً، ص ۵۸

۵۱۔ ڈاکٹر سید جعفر، "اردو مضمون کا ارتقاء (۱۹۵۰ء تک)"، پبلیشنگ فائن پرنٹنگ پریس، چھپلی کمان، حیدر آباد، ۱۹۷۷ء، ص ۳

under her direction, she complained of having become frigid. There was formerly a blissful submission that she no longer felt, because she had become accustomed to dominating over males, and so their prestige had vanished.' *Ibid.*, p. 691

39. This is the reason why Beauvoir turned down the marriage proposal by Sartre assuring her that their marriage would remain a mere formality and it would not in any way affect their existentialist way of life. She explains her refusal: "Hitherto we had not even considered the possibility of submitting ourselves to the common customs and observances of our society, and in consequence the notion of getting married had simply not crossed our minds. It offended our principles. There were many points over which we hesitated, but our anarchism was as deep-dyed and aggressive as that of the old libertarians, and stirred us, as it had done them, to withstand any encroachment by society on our private affairs. We were against institutionalism, which seemed incompatible with freedom, and likewise opposed to the bourgeoisie, from which such a concept stemmed. We found it normal to behave in accordance with our convictions, and took the unmarried state for granted." On this see *Op. Cit.*, *Prime of Life*, pp. 65-6

40. See Chapter I above

41. In this regard, Beauvoir quotes Marie Bashkirtsev, who writes: "What I desire is liberty to go walking alone, to come and go, to sit on the benches in the Tuileries Gardens. Without that liberty you cannot become a true artist. You believe you can profit by what you see when you are accompanied by someone, when you must wait for your companion, your family! ... That is the liberty which is lacking and without which you cannot succeed seriously in being something. *Thought is shackled as a result of that stupid and continual constraint.... That is enough to make your wings droop.* It is one of the main reasons why there are no women artists." *Op. Cit.*, *The Second Sex*, p. 712

42. Beauvoir also gives example of Rosa Luxemburg. On account of her being ugly, Luxemburg 'was never tempted to wallow in the cult of her own image, to make herself object, prey, trap; from her youth, she was wholly spirit and liberty. *Ibid.*, p. 713

43. Beauvoir's dream of a free woman is inspired by Rimbaud's prophecy that she believes will be fulfilled in the future. In a letter to Pierre Demy (May 15, 1871), Rimbaud writes: "There shall be poets! When woman's unmeasured bondage shall be broken, when she shall live for and through herself, man – hitherto detestable – having let her go, she too, will be poet! Woman will find the unknown! Will her ideational worlds be different from ours? She will come upon strange, unfathomable, repellent, delightful things; we shall take them, we shall comprehend them." *Ibid.*, p. 715

economic structure of society, the psychological "state," etc.) is capable by itself of motivating any act whatsoever. For an act is a projection of the for-itself toward what is not, and what is can in no way determine by itself what is not... Under no circumstances can the past in any way by itself produce an act." See Chapter I above and also *Op. Cit.*, Sartre, *Being and Nothingness*, p. 435-6

32. *Op. Cit.*, *The Second Sex*, pp. 64-5

33. I refer here to these meanings of negative and positive freedom as expounded by Isaiah Berlin in his famous essay, "Two Concepts of Liberty." In the negative concept of liberty Berlin conceives of freedom of a person who is free 'to the degree to which no man or body of men interferes' with his act of liberty. 'Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others.' In case of one's being positively free one becomes autonomous in the sense that one is 'a thinking, willing, active being, bearing responsibility for one's own choices and able to explain them by references to one's own ideas and purposes.' On this see Two Concepts of Liberty, in Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press, 1979), pp. 118-72

34. The Beauvoirian text on which my interpretation of her concept of woman's liberation is based is Part VII of *The Second Sex*. So as far as Beauvoir's ideas are concerned all paraphrasing and citations in this chapter of my thesis refer to Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe (The Second Sex)*, trans. H. M. Parshley (New York, Vintage, 1989), pp. 679-715

35. Beauvoir in this regard refers to a French novel titled *Le Numéro 17* that describes the proposal of a woman for the 'establishment of houses women could resort for "sexual appeasement" through the services of "taxi-boys." The novelist might not know that such an 'establishment...formerly existed in San Francisco; the customers were prostitutes, who were highly amused to pay instead of being paid.' *Ibid.*, p. 687

36. Beauvoir here refers to an actual event reported to her by someone about two young women newly arrived at Paris. Both the girls were eager to "see life" in the Metropolis; and under the yoke of that feel they, 'after a look around at night, invited two attractive Montmartre characters to supper. In the morning they found themselves robbed, beaten up, and threatened with blackmail.' *Ibid.*

37. In relation to woman's bounteous attitude toward her partner, Beauvoir mentions the character of a French novel, *Blé en herbe* who responding to her partner's caresses tells him: "I love only beggars and starved people." The author of the novel elaborates her attitude: "she made haste toward that obscure and narrow region where her pride could believe that the plaint is an avowal of distress and where beggars of her kind drink the illusion of liberality." *Ibid.*, p. 689

38. Consolidating her opinion Beauvoir describes the actual case history of a woman, 'who had been married several times since she was seventeen and had had several lovers, always with much satisfaction. After having successfully managed an enterprise in the course of which she had men

being in no wise affected by any relation between it and its correlative and thus remaining absolutely other. Sex is not a certain specific difference ... no more is the sexual difference a mere contradiction ... Nor does this difference lie in the duality of two complementary terms imply a pre-existing whole ... Otherness reaches its full flowering in the feminine, a term of the same rank as consciousness but of opposite meaning.' See *Op. Cit.*, *The Second Sex*, n.3 on p. xxii

22. Beauvoir's argument is in opposition to that of Gadamer's. The latter while construing his hermeneutics of tradition, argues that the tradition is not a dead past rather a living continuity, a flow of 'effective-history' that not only encompasses the past but also the relevant present. So the functionality of human consciousness cannot in any way transcend the process of history and tradition, on the contrary it is continued through the very process. On Gadamer's theory of tradition see Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode (Truth and Method)*, trans. G. Barden and W. G. (New York, Crossroad, 1975) specifically Part II

23. *Op. Cit.*, *The Second Sex*, p. 3

24. Beauvoir explains the Heideggerian dictum with reference to Sartre's *L'Être et le néant*. On this see *Ibid.*, p. 7

25. *Ibid.*, pp. 34-5

26. There are many places in Freud's account of femininity where his reader gets that impression that the discourse of femininity he is developing is lopsidedly oriented as subsidiary to that of masculinity. For instance while describing libido he explicitly says: "There is only one libido, which serves both the masculine and the feminine sexual functions. To itself we cannot assign any sex; if, following the conventional equation of activity and masculinity, we are inclined to describe it as masculine, we must not forget that it covers trends with a passive aim. Furthermore, it is our impression that more constraint has been applied to the libido when it is pressed into the service of the feminine function, and that – to speak teleologically – Nature takes less careful account of its [that function's] demands than in the case of masculinity. And the reason for this may lie – thinking once again teleologically – in the fact that the accomplishment of the aim of biology has been entrusted to the aggressiveness of men and has been made to some extent independent of women's consent." On this see Sigmund Freud, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. James Strachey (New York, W. W. Norton, 1965), pp. 576-599

27. *Ibid.*, pp. 62-3

28. *Ibid.*, pp. 64

29. See n. 21 above.

30. On this see Chapter I above.

31. Gadamer's notion of effective historical consciousness justifying the inevitable involvement of human self with tradition while producing act is simply antagonistic as compared to Sartre's notion of absolute individuality that Beauvoir takes for granted in construing woman as an existent. Sartre categorically says: "No factual state whatever it may be (the political and

au point (Definition of Terms).’ This clarification is a part of that reply to the Marxists. On this see *Op. Cit., Force of Circumstance*, p. 16

9. *Ibid.*, p. 21

10. *Ibid.*, pp. 45-6. On another occasion Beauvoir expresses her unqualified faith in life experience as the most important trait of the art of writing. She said: “I want to write: I want to put down phrases on paper, to take elements from my life and turn them into words.” She further clarifies her ambition as an author more precisely: “I shall never be able to give myself to art excepting as a means of protecting my life.” On this see *Op. Cit., The Prime of Life*, p. 26

11. Beauvoir and Sartre mutually published this periodical as an organ of existentialism. Its first number appeared in October 1945. The title of the journal was inspired by the Chaplin film – *Modern Times*. The editorial committee was comprised of Raymond Aron, Michel Leiris, Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Jean Paulhan, Sartre and Beauvoir. See *Ibid.*, p. 22. This magazine was to play the major role in making Existentialism a worldwide movement in culture and literature; this new ideology of liberation and individualism was projected by Sartre and Beauvoir right from the first number of this periodical. While writing its preface he showed how that new ideology would dwell ‘not only on responsibility in literature, but on the concept of each man as a totality. By implication, not solely in France and its citizens, but people everywhere were to be the concern of the new existentialist periodical. This program [had] been carried out by the magazine to such a degree that literature [had] never attained the importance accorded to political, economic, and sociological matters, both in France and abroad.’ On this see Kenneth Cornall, *Les Temps Modernes: Peep Sights across the Atlantic*, in *Yale French Studies: Foray through Existentialism* (No. 16: Winter 1955), pp. 24-28

12. *Ibid.*, p. 46

13. *Ibid.*, p. 47

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 48

16. *Ibid.*, p. 54

17. *Ibid.*, p. 55

18. Actually Beauvoir cites from Sartre’s work, *Les Communistes at la paix* (1952). His exact words are: “Coming from the middle classes, we tried to bridge the gap between the intellectual *petite bourgeoisie* and the Communist intellectuals.” See *Ibid.*, p. 15

19. In this part of the article, I shall take the “Introduction” to Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (*The Second Sex*), trans. H. M. Parshley (New York, Vintage, 1989) as a reference and guide, submitting its principal theses to my interpretation. I shall give the other references, if any, accordingly.

20. *Op. Cit., The Prime of Life*, p. 54

21. Lévinas thinks that the feminine represents an absolute caricature of the otherness (*altérité*) as the contrariness of the masculine, ‘this contrariness

of transcending the given facticity going beyond the reiteration of life experience to attain the task of finding new future.

REFERENCES

1. Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, trans. Richard Howard (Middlesex, Penguin, 1963), p. 12
2. *Ibid*
3. Sartre did not totally abandon his commitments to Marxism though this notebook entry reflects such meanings. Beauvoir on the same page clarifies about their confusion regarding the meanings of socialism and liberty: "Yet in '41, when [Sartre] was forming a Resistance group, the two words he brought together for its baptism were: socialism and liberty. The war had effected a decisive conversion." See *Ibid*.
4. It reflects their old romance with Marxism and their perpetual detestation for capitalism. Beauvoir in the second volume of her autobiography recalls those memories of their youthful days when they were to dream of the ruining of capitalism. She says: "We counted on events turning out according to our wishes without any need for us to mix in them personally. In this respect our attitude was characteristic of that general euphoria affecting the French Left during the autumn of 1929. Peace seemed finally assured: the expansion of the German Nazi party was a mere fringe phenomenon, without any serious significance. It would not be long before colonialism folded up: Gandhi's campaign in India and the Communist agitation in French Indo-China were proof enough of that. Moreover the whole capitalist world was, at that time, being shaken by a crisis of the utmost gravity; and this encouraged the assumption that capitalism as such had had its day. We felt that we were already living in that Golden Age which for us constituted the secret truth of History and the revelation of which remained History's final and exclusive objective." See Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, trans. Peter Green (New York, Paragon House, 1992), p. 18
5. Beauvoir explains their attitude referring to the influences they experienced at that time through reading both Heidegger and Saint-Exupéry who taught them the 'meanings came into the world only by the activity of man, practice superseded contemplation.' *Op. Cit.*, *Force of Circumstance*, p. 13
6. *Op. Cit.*, Sartre, *Being and Nothingness*, p. 47
7. *Op. Cit.*, *The Prime of Life*, p. 20
8. This clarification is not of Beauvoir's rather of Sartre's. Actually, certain Marxists at that time were criticizing Sartre for being influenced by Heidegger and so gone astray, being a Marxist. Francis Ponge who ran cultural section of *Les Lettres françaises* told Sartre and Beauvoir about a huge number of articles against Sartre that he was receiving for publication. When he published some of those articles, Sartre was to reply 'with a *Mise*

point of view toward this world. The real nature of man in terms of his relation to himself and to the world is defined by the phenomenon of death. Heidegger admits the finiteness of Being as it is bound up with death but simultaneously he does not deny the unlimited nature of human existence as a temporal development in the openness of future. The death makes man's life finite but before that he projects life through time creating behind him the infinite past and before him the unlimited future; and in this perpetual progress of human species man and woman both take part as correlatives and so this perpetuation of the species does not necessitate sexual differentiation. Besides this she incorporates Merleau-Ponty's dictum that 'man is not a natural species: he is a historical idea.' In this Heidegger-Sartre-Merleau-Ponty perspective human body is conceived in the nexus of situation; for them human body is the instrument of our grasp upon the world, a limiting factor for our projects. As a matter of fact since woman is bodily weaker than man, her grasp upon the world is more limited, and therefore she cannot invest the bodily efforts to accomplish the projects of life with such firmness and steadiness as man can show in seeking his tasks. These facts concerning the bodily traits of man and woman are undeniable but Beauvoir thinks that the biological level is not significant for gauging one's capability of accomplishing life projects. The concept of human strength or weakness can be defined only with reference to existentialist, economic, and moral considerations. Beauvoir tends to define woman as an existent in existentialist connotation who being a free individual is to create her own life projects in order to control the structure of her immanence through transcending the persistence of the facticities. Beauvoir, while defining man's supremacy and woman's Otherness in terms of the meanings of transcendence and immanence, compares the male and the female attitudes rather than aptitudes in relation to their contribution in the making of human history. The tendency of transcending the given is something that woman was deprived of not due to her aptitude as an individual existent rather her attitude determined by not only her own biological make up but the extraneous forces that suppressed her to be submitting to her biological fate. Beauvoir's being certain regarding woman's aptitude of transcending the given lies in her being an accomplice of man in all of his achievements as an individual existent. Man was like a mirror to woman, as she identified herself as an individual existent in comparison with man; like him she felt an urge

negative and positive liberty afford us a heuristics to properly interpret the problem of woman's liberation as Beauvoir expounds in the nexus of transcendence-immanence contrast.

Our argumentation shows validly that Beauvoir's existentialist feminism is not a matter of intertextual study rather of reflection on experience while interacting with friends, people, ideas etc. in her lifeworld; the most important life-experience in this respect is her life-long companionship with Sartre. Being a genuine phenomenologist she is convinced with the view that the philosophical meanings whatsoever one comes across with should not be separated from one's life-experience. We have thus tried in this study to trace her feminism back in the nexus of her relationship with Sartre. The pivotal theme of Beauvoir's magnum opus, *Le Deuxième Sexe* (*The Second Sex*) is the idea that women in relation to men have placed secondarily in the lifeworld since the ancient times and further that this secondary position of women in the social order is imposed by the force of the patriarchal atmosphere rather than the feminine characteristics.

This paper has construed a two-fold argument. First, it has shown how Beauvoir defines woman in the existentialist mold and then how she expounds the possibility of freedom that can heuristically constitute woman as a true subject or individual projected so by her own.

Beauvoir condemns the process of history and tradition that has made woman deprive in absolute terms of the urge of transcending the state of the secondary being. It has been the process of the millennia that men – legislators, priests, philosophers, writers and scientists – have firmly been struggling to establish that the subordinate position of woman is willed in heaven and advantageous on earth. The religions, philosophies, sciences and arts all have been contributing to this menace characterized by the unjustifiable male domination and female subordination. The female consciousness as an outcome of this traditional process is effected to be an historical consciousness ascribed with the meanings of inferiority and humility. But for Beauvoir all these meanings are prejudiced and biased attempting lopsidedly to convince woman to feel contented with the stagnant and static life.

Under the influence of Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty, she directs herself in order to grasp the meaning of femininity to the nexus of phenomenology and existentialism. Heidegger conceives of man as a being-in-the-world and to be there in the world implies strictly that there exists a body which is at once a material thing in the world and a

in her personal existence. In the face of this absolute gloominess, Beauvoir shows that there is spark of hope for woman to revitalize her existence as a free individual. The primary issue in this regard it is that woman should no more think that the 'limitations' she has are not the essential trait of her existence rather it is only her historical 'situation' that she still remains unable to transcend as a being in liberty. She does not agree with the idea that the historically effected fact is established as 'an eternal truth.' Rather historicity as facticity is only a situation that is already undergoing change; a subject can contribute to this changing situation if he or she attempts to project his or her life as a transcendent existence. Men and women both should transcend their 'gender differentiation' to behave like a human being who can unequivocally set his or her goals in the glory of liberty. Once this sexual difference is eliminated from this lifeworld and human beings experience the true meanings of freedom only then according to Beauvoir:

"Will woman be able to identify her personal history, her problems, her doubts, her hopes, with those of humanity; then only will she be able to seek in her life and her works to reveal the whole of reality and not merely her personal self. As long as she still has to struggle to become a human being, she cannot become a creator."⁴³

Conclusion

Through this study we have arrived at the task of Simone de Beauvoir's way of defining woman and her liberation in the nexus of phenomenological-existentialist feminism. This task necessitates to travel along all possible relevant ways in order to elaborate the two concepts and thus to have a feel of contentedness for the whole argument of ours.

This interpretation of Beauvoir's existentialist feminism regarding the concepts of woman and liberation is important for us, as we always found ourselves overwhelmed by her sincere attempt of redefining woman and her freedom through the mold of existentialism. Beauvoir deals with the problem of liberation as well as the problem of redefining woman in a more radical manner than any other feminist thinker. Once she makes us understand the problem of defining woman and she comprehensively defines the concept as an existentialist issue in the nexus of the transcendence-immanence contrast, the question of freedom is already raised as to whether or not the same nexus is proportional to comprehend. At that juncture Berlin's concepts of

the space to assert her freedom by going beyond what is factual to the world created anew by her. Beauvoir advises the woman who wants to become an artist, a writer or a philosopher that she 'must first emerge from [the world] into a sovereign solitude if' she has 'to regain a grasp upon it: what woman needs first of all is to undertake, in anguish and pride, her apprenticeship in abandonment and transcendence; that is, in liberty.'⁴¹ A true piece of art is deeply embedded in the mass of its surrounding culture; and so a true artist must not only be cultured or civilized in normal sense but rather she must grasp culture 'through the free action' of a transcendent existent. That is to say, a true artist must be a transcendent self or a 'free spirit' that projects 'itself toward an empty heaven that it is to populate; but if a thousand persistent bonds hold it to earth, its surge is broken.' Such an experience of liberty as transcendence has an infinite impact on an artistic mind, through this richness of freedom of one's spirit one discovers how an individual can interiorize the whole external lifeworld as his own. Transcendence for Beauvoir is an experience of solitude that may take form of liberty from facticity to become an impetus for an artistic genius for creating a masterpiece. She gives example of Emily Brontë whose 'isolation' enabled her to write a great book, as in her solitude, namely – in the face of nature, death, and destiny, she had no other backing than her own resources.'⁴² Still there are very few such creative writers from amongst women who were able to transcend the level of mediocrity to become an artistic genius. 'The constraints that surround her and the whole tradition that weighs her down prevent her from feeling responsible for the universe, and that is the deep-seated reason for her mediocrity.'

According to Beauvoir, an artistic genius is one who is able to interiorize the whole universe as one's own, free enough to accuse oneself of 'its faults and to glory in its progress.' Such free individuals always find themselves 'in command to justify the universe by changing it, by thinking about it, by revealing it; they alone can recognize themselves in it and endeavor to make their mark upon it.' These transcendent spirits take the burden of responsibility for the whole universe and then they create new meanings for projecting its revival. This is something that has never been done yet by a woman. Woman has never been able to transcend the givenness of her historical existence characterized by passivity, weakness and dependence; she has never been able to believe in herself as a free subject who can 'authorize herself' 'to enact the fate of all humanity'

in existentialist nexus if one is merely free *from* this or *from* that. The genuine freedom pertains to the notion of transcendence. In case of the feminine, the existentialist meaning of freedom can be realized when independent woman does not merely seek to shine in the sphere prescribed to her rather she has to set herself daringly and bravely toward the goal created for her by herself. In such an act of 'setting out toward ends' one can learn how to experience the risk of 'disappointments.' She has to develop 'a taste for adventure.' She does not only have to prove to herself that she can handle a job properly rather she has to educate herself how to 'passionately lose herself in her projects.' While progressing women are habitual of 'looking back to see how far they have come,' which shows their persistence to their immanence and 'interrupts' their life projects. This attitude may allow them to succeed in an 'honorable career' but she remains unable to 'accomplish great things.' In order to do great things woman has to transcend her facticity of being contented with the mediocrity as a professional, and she has to aim at the projections of herself that will lead her to finding the future space for the realization of her true self. Beauvoir says:

"What woman essentially lacks today for doing great things is forgetfulness of herself; but to forget oneself it is first of all necessary to be firmly assured that that now and for the future one has found oneself."

Artists, writers and philosophers are the genuinely individual subjects who attempt 'to found the world anew on a human liberty.' Art, literature and philosophy are the most appropriate arenas for woman to experience themselves transcendent, as these are the spheres wherein the creator of meanings *ab initio* denies all constraints the world is to impose on him and thus he is able to assume clearheadedly 'the status of a being who has liberty.' One's finding oneself as a consciousness that emerges out of the process of history restricts one's ability to reflect on the world through traditional meanings. But Beauvoir wants woman to question those meanings and attempt to go beyond that knowledge limiting her existence within the mold of customs and conventions. Beauvoir here appears to be firmly antithetic to the Gadamerian hermeneutics.⁴⁰ She thinks that since woman has lost herself with its true meaning within the conventional structure of education entrapping her in the inferiority complex in her relationship to the dominating male, it is therefore justifiable for her to transcend that historicity of her being. Art, literature and philosophy afford her

fulfill. In the overall givenness of this household world in the nexus of the traditional universe of the lifeworld, she intensely feels that 'the first place' both in the world and the universe 'is for man to occupy.' She wants to raise her voice against this unjust gender-based division of statuses of human beings in the society but she remains silent, because 'she fears that in claiming it she would ruin her home.' Consequently, 'between the desire to assert herself and the desire for self-effacement she is torn and divided.'

One more space of the negative freedom where woman's biological nature and social customs both interfere with her liberty is the phenomenon of maternity. Beauvoir knows that as it is a natural givenness woman cannot 'perform' in this sphere 'in complete liberty,' yet she wants woman to exercise freedom as much as possible. She 'thanks' in this regard to the availability of certain 'contraceptive techniques' on account of which it has now become possible for woman to willfully avoid the unwanted pregnancy and 'decline maternity.' In the past when such medical facilities were not available for woman, she had to take herself 'responsible for an unwanted child' that could 'ruin' her social and 'professional life.' This is the fate both of the married and unmarried mothers, whereas the latter might have confronted additional problems; she 'is a scandal to the community, and the illegitimate birth is a stain on the child; only rarely is it possible to become a mother without accepting the chains of marriage.' These are the problems a mother normally faces before the birth of her child, but thereafter she alone has to take the responsibility of the care and bringing up the baby that is enough for paralyzing the mother's 'social activity.' Although there are certain facilities like daycare centres and kindergarten they are not perfectly convenient for her; 'she can go on working only if she abandons it to relatives, friends, or servants.'

Freedom to Transcendence

All of the aspects of the negative freedom that have been discussed above constitute the structure of immanence wherein woman has now found herself enclosed. If woman gets herself free from all the constraints society has traditionally imposed on her what can she achieve most in that case? She can be economically independent, she can be able to rise and shine in the career she has chosen for herself, she can get less responsible in the household affairs etc. But is it the real meaning of freedom in the existentialist sense? One cannot be free

and being loved by her. Second, since she belongs to a subordinated caste a woman may be excused by her lover if she mistakes or shows weaknesses in her personality. Her male partner can easily overlook if his beloved woman 'is not very intelligent, clear-sighted, or courageous,' as he may understand that she is such a person because she is a victim of not being allowed to develop herself as a free individual as he has the opportunity to realize his talent. He remains positively hopeful that his beloved is capable of molding herself in accord with his desires and dreams; 'she can be credited with any responsibilities, because she is nothing in particular.' As compared to man, a woman does not find it so much easy to hold a man in affectionate relationship on the ground of equality, as he is superior and powerful, 'he has made himself irrevocably' what he is. Since he is not like her nothing rather he is always something, therefore there is no chance of his becoming in the future in accord with her dreams and desires. So love-relationship 'with him is impossible unless she approves his acts, his aims, his opinions.' When a woman meets a man in their shared lifeworld, what he offers is his accomplished self that has nothing like a promise to change that world by changing himself in accord with her dreams; and if he makes such a promise woman gets confused whether it will happen or not. So she has always to wait for such a man who can do that for her.

The societal interference, according to Beauvoir, with woman's existence in terms of the burden on her of the household in addition to the bearing, caring and bringing up of children also belongs to the area within which a woman can act unobstructed by man. That is to say, woman has every right to free herself *from* this burden in order to become equal with man.³⁹ But at present woman is unable to withstand such a forceful encroachment by the society on her private life. It is given in the social order that it should be woman's responsibility to do the housework and to take care of the children. The traditional meaning of the word, wife has the connotations of a loyal companion, 'a good housekeeper, a devoted mother' and other similar phrases. This multidimensional role of a woman is to set a 'task' for her that 'overwhelms' her whole personality. She has to lead several lives simultaneously; she as a wife has to 'assume' her husband's 'cares and participate in his successes,' as it is concerned with her own 'fate'; she as a mother has to give care to bringing up their children, as it is wholly and solely a responsibility of hers; and as an individual she is herself a person having her own desires and dreams which she wants to

and she remains convinced that she is giving that gift to her partner out of her generosity. That element of bounteousness toward her partner in sexual experience makes her feel freedom like a subject especially when she willfully chooses such a partner who remains thankful to her for her overwhelming sexual attitude.³⁷ But men generally, according to Beauvoir, do not like that feminine overwhelm in sexual experience in which they are 'chosen' by her 'as the means for satisfying her need in its generality: so chosen, they feel exploited.' As a matter of fact men do not appreciate their female sexual partner if she tries to take the initiative in sexual experience; instead they like to arouse her erotic desires making her feel excitement at optimum. For in that case only they can satisfy themselves being 'intent on conquering' woman as a passive object of their sexual fulfillment. This male dominion in sexual experience does not admit that women can satisfy herself as a subject rather she is always found to be 'the prey' of the male erotic desires. So woman under the yoke of that social givenness 'is represented...as pure passivity, available, open, a utensil; she yields gently to the spell of sex feeling, she is fascinated by the male, who picks her like a fruit.' This social situation reflects 'a general refusal' to think of woman as a free individual which is a form of interference with woman's free act of satisfying her erotic desires; thus woman is required to make herself free from this social negation. In this regard, Beauvoir warns women that in order to get rid of that social constraint they should not become a victim of 'masochism.' Woman's masochistic attitude toward her sexuality defines her readiness to feel dominated by her male partner with the hope of finding deep 'submissive pleasure' in his arms. This feel of having submissive pleasure may take the form of an addiction that may drive woman to have the painful climax of this adventure when she confronts frigidity in her sexuality, as in that case she may become habitual of the same feel leading her toward boredom.³⁸ This social situation in which one either wants to win or avoid defeat in the battle of sexuality can be changed with pleasant outcome if according to Beauvoir 'the both partners recognize each other as equals' showing 'a little modesty and some generosity.' It is not difficult for a man to show the traits of modesty and generosity while falling in love with a woman. As he belongs to 'the male caste' having superior status in the society, he may have several reasons for this easiness in becoming affectionate to a woman belonging to the lower caste. First, his being introduced to the novelty of the feminine world brings him pleasure and joy in the sharing of feels of loving a woman

desires even though she explicitly judges that 'woman does not obtain "appeasement" as mechanically as does the male.'

If woman acts like man in order to execute her sexual will, one more possibility that can be available for her 'is to pick up in the street a sexual partner' as a temporary arrangement. This attempt of a woman, according to Beauvoir, will prove to be jeopardizing for her in many ways. First, there is a risk of transmission of 'venereal disease' through the intercourse with an infected individual, 'because it is the man who is responsible for taking precautions against infection.' Second, 'if man is not infected still there is a danger for woman to become pregnant. Third, and it is the most important one, man is physically stronger than woman; and in case of bringing some relatively physically strong stranger at her place woman is in permanent threat to be looted or treated violently.'³⁶ If a woman is not interested in such temporary arrangements to satisfy her sexual desires she can keep 'a permanent lover, as a man often takes a mistress.' But this arrangement is also not devoid of difficulties. First and foremost this arrangement is possible for only those women who can financially afford it; a woman of ordinary means cannot have such a facility. Second, a young woman in her adolescence cannot take a man to be such a lover because in that age she is associated so profoundly with her lover that she remains unable to keep sex dissociated from the love sentiments. Therefore, only a relatively mature woman can successfully hold such a sexual relationship. Third, even if a woman is mature enough as well as granted the means, she, according to Beauvoir, never finds 'the purchase of a male a satisfactory solution' for her sexual problem, as she is more 'clear-sighted' as compared to man in defining her love relationship and so she cannot be blinding herself as regards the fraudulence involved here 'but only at the cost of entertaining a more calculated bad faith.'

Sexual experience, for Beauvoir, is not significant for human beings (men and women both) in the sense that it brings them satisfaction rather it is important because by satisfying man's/woman's 'erotic desire' it in a way maintains 'dignity' for him/her as a human being. Man experiences himself to be a subject while deliberating to make his sexual partner enjoy her erotic experience, as in that case he feels to be like an 'imperious conqueror, or lavish donor – sometimes both at once.' On the other hand, woman also wills to bring her partner into subjection of her sexual pleasure by overwhelming him 'with her gifts';

sexuality as a mutual process of pleasure for both of them. At this juncture of her argument Beauvoir shows a hope that men have now begun 'to resign themselves to the new status of woman; and she, not feeling condemned in advance, has begun to feel more at ease.' At present as compared to the past the working women are 'less neglectful' of their 'femininity' without losing their 'sexual attractiveness.' This situation shows that the western part of the world is showing 'progress toward equilibrium' in terms of man-woman sexuality; yet Beauvoir finds it 'incomplete.' As far as woman's 'erotic and affectional life' is concerned she faces difficulties at different levels of her existence. The women who are not economically and socially independent rather living dependently as wives and courtesans 'are deeply frustrated' in their experience of sexuality yet they never challenge their husbands and masters to be emancipated. They remain silently so engaged in their everydayness that they never give thought to the fact that they have buried their will and desires. The case of an independent woman is a little different but she is also facing difficulties in her sexual life. She is busy in her life as an active individual and she never compares herself with a dependent woman instead 'she considers herself at a disadvantage only in comparison with man.' This consideration of hers brings frustration for her when she being woman acts taking man as a standard in expressing and satisfying her physical desires.

An independent working woman invests 'her energy' as a responsible professional and she 'knows how harsh is the struggle against the world's opposition; in that process she 'needs – like the male – not only to satisfy her physical desires' but also to divert herself from the burden of her job by mutually agreeable sexual activities. Woman in this regard experiences the male-female inequality, as there are certain 'social circles' in which, according to Beauvoir, woman's free attempt to satisfy her sexual desires is not 'concretely recognized.' When a woman is to exercise her sexual freedom, she has to do this not without the fear that it might be a risky proposition for her, as it might be jeopardizing for her 'reputation' and 'career; at the least a burdensome hypocrisy is demanded of her.' As compared to woman man is free to satisfy his sexual desires even if he has to do with sexuality as a matter of temporary interest; in that case he can find institutions in society for sexual satisfaction. Beauvoir shows here her dissatisfaction on the unavailability of brothels³⁵ for the fulfillment of woman's physical

Woman's sexuality is a complex phenomenon yet in its overall orientation the most intensely she feels is the element of male-female inequality in sexual experience and satisfaction. Beauvoir thinks that sexual experience is a unique level of man-woman affinity where each party equally needs the other; so it should obviously manifest equality between the two. But even in that case woman has to experience inferiority as she finds herself as compared to man in all other domains of their existence. In this regard, Beauvoir takes the case of those women who are professionally successful and are up to certain extent enjoying an equal social status as compared to that of a successful man in the society. These are the women who can in no way be considered dependent on man economically or socially; the independent women like high professionals and intellectuals. Even the women of such a status when has 'access to the masculine world as does the male to the feminine world' in order to have the symmetrical sexual experience, what she faces intensely is the fact that 'the demands of the *other* are not symmetrical in the two symmetrical cases.' This situation, according to Beauvoir is less painful for those women who do not intellectualize issues deeply rather focus more on their physical appearance, for such women may easily fulfill the demands of their male partners by finding leisure for beauty care aiming to be more seductive. But for an intellectual woman like Beauvoir it is an experience of suffering, as it may be ridiculous for her to spend that much time in beauty care and in making herself seductive because it is demanded by a man. As she is a thinker she cognizes her situation; she knows that she has to make herself attractive only for falling victim to the male phallic pride; it is for her like degrading herself into immanence of sexual desire that makes her suffer 'from an inferiority complex.' Instead of being relieved by sexual experience an intellectual woman suffers from it, as it makes her feel awkward to please and seduce someone; and so 'she becomes vexed' with her being an object of sexual pleasure. According to Beauvoir, at that moment such woman begins to act for 'her revenge by playing the game with masculine weapons: she talks instead of listening, she displays subtle thoughts, strange emotions; she contradicts the man instead of agreeing with him, she tries to get the best of him.' This attitude of a psychological complex may most of the time irritate men rather than conquer them, as there are men who have no intension of slaving women for their sexual desires instead they will to love an equal and through the way of loving them they experience their

because she is also a housewife. So the society and her husband both are exploiting woman in the sense that the former is using her productivity for its well-being while the latter is not assisting her in the household. Although women may experience a feel of being integrated in lifeworld as workers and also loving wives, they persist in the facticity of being unable 'to become in concrete fact the equals of the men' which is to say that they remain within 'the traditional feminine world.' It means that the gainful employment of woman cannot necessarily emancipate her from playing the traditional role as a suppressed being. And it is not the specific case of factory worker; the other professional women like the shopgirl or the secretary etc. are having the same persistence of their being exploited in one way or the other.

One form of social interference in women's status as an individual like man and which, according to Beauvoir, woman should have freedom from is the custom concerning the male-female difference as regards their outlook – the physical appearance, the way they dress up, the way they look like etc. There is no such social issue with men that they have to take thought of how to dress up; he rarely thinks normally of what would the other opine or how would they judge of his outlook because he does not find himself an object to be looked at or judged as an object of beauty. In this regard, the case of woman is altogether different. She is always conscious of how she will look like if she dresses up this way rather than that way, as she knows traditionally that 'when she is looked at she is not considered apart from her appearance; she is judged, respected, desired, by and through her toilette.' So woman, in order to look like woman in traditional feminine sense, requires a permanent budget for 'setting-hair, make-up materials, new dresses' which costs enormously as compared to what man requires to look like man through his outfit. Although this meaning of to be looking beautiful might be imposed extraneously upon woman, she does give care to her appearance because she 'wants to retain her womanliness for her own satisfaction.' In her childhood she finds her mother and in her adolescence her elder sisters inculcating the desire for a home or an interior of her own. This sense of destiny drives her to entertain the 'narcissistic dreams'; to 'the male phallic pride' she wants to be seen 'attractive.' The destiny of having home in the insecure masculine world symbolizes woman's own self as an interior wherein she finds the refuge out of the insecurities of life.

“positively” free to transcend through her life projections to be her own master, whose life depends on her own and not upon any external forces. This twofold structure of liberty, namely the structure of freedom *from* (negative) immanence and freedom *to* (positive) transcendence affords us may be the most suitable paradigm for interpreting Beauvoir’s concept of woman’s liberation.

Freedom from Immanence

There are several dimensions of immanence that make woman enclose in her facticity yet the major aspect of that immanence is, according to Beauvoir, woman’s economic dependence on man. Woman may be free from her obedience to man or she may be free to cast her vote like a male individual or she may have other socio-political forms of liberty but these liberties cannot guarantee her that she is truly free until and unless she emancipates from the economic dependence on male as a ‘wife or as a courtesan.’ Not a ballot in her hand or her being not obedient can emancipate her truly in lifeworld but a gainful employment can make woman deny the alleged negative meanings attached with her existence by the society through traversing ‘the distance that separated her from the male.’³⁴ Once she releases herself from being economically supported by male, the social order grounded upon that parasitic attitude of hers will be disintegrated; and there will be no requirement any more of a ‘masculine mediator’ between woman and her lifeworld. She can live like a genuine individual subject if she does not stand on others’ economic support. In her facticity when she is not allowed to be economically active, she remains in ‘the vain pursuit of her true being through narcissism, love, or religion.’ However, when she actively participates as an economically productive individual, ‘she regains her transcendence’ by projecting her life through concrete assertions as subject; she asserts her responsibility as an individual, as she pursues her aims and earns her life through the money and rights she has as a productive self. This is one side of a picture; the whole picture of woman’s having a job is not so simple rather it has a complex situation for woman; it has its own structure of immanence that may be worsening her facticity. In this regard, Beauvoir takes the case of woman as factory worker. As a factory worker a woman obviously becomes economically independent yet simultaneously she becomes a member of an oppressed class – the labour class. Her employer asks her to work in the factory for forty hours a week and the same load of work she has to take at home

she is weak, passive or dependent with respect to the Others, it also shows negative attitude toward herself. She enjoys her reality of negating her own existence of a free individual subject directing her consciousness toward a life of dependence, un-freedom and passivity as an object. This attitude of immanence in which woman lies to herself, she deceives her own and she deliberates to find her consciousness having something as true which she can easily recognize to be false is what one may call bad faith. This is an experience of bad faith, as in this case woman attempts to hide truth of her being from her own in such a way that her consciousness is in complete possession of the truth she is hiding; the truth that she can transcend her facticity of un-freedom, dependence and passivity as an individual subject being absolutely free to make her own fate. This mutuality of truth and falsehood in the unity of woman's consciousness makes her bad faith a paradoxical existentialist experience for her. Her bad faith facilitates her consciousness to have ambiguity of meanings of her being as a subject and an object. She is unable to define her existence as a being-for-itself that can deliberate to transcend her facticity of weakness and un-freedom, as her consciousness has been forced since the time unknown to admit that she is immanently enclosed as an object within the structure of a being-in-itself characterized by the fixed feminine traits of passivity and dependence. Beauvoir judges that owing to this ambiguity of meanings woman denies her being-for-itself as an individual subject in order to avoid the painful fact of her being condemned to be free. She plays with these ambiguities of meanings of for-itself and in-itself in bad faith when she deceptively realizes that she is a weak, passive and un-free being (in-itself) whereas she knows well that she is an independent, free subject (for-itself) which she may find painful to accept in her life-situation. This experience of self-consciousness of woman is certainly anguished however she may be able to release herself of this anguish if she in good faith accepts that in her facticity she is weak, fragile and un-free yet she can transcend this for-itself of hers through her further projections in life as an independent individual subject. This life-projection of hers from immanence to transcendence requires her exercising freedom at two different levels in two different forms. On the one hand, woman should be "negatively"³³ free from immanence in the sense that she ought to release herself from the Others' interference that has been forcing her to be immanently enclosed within the structured feminine traits of weakness, passivity and dependence. On the other hand, she should be

slave relation, the advantage of the master it is that he asserts 'the Spirit' against 'Life through the fact that he risks his own life' through that process of assertion whereas the slave although being aware of this risk remains unable to assert rather he is conquered by the master in the process of risking his life for conquering the world. Throughout the history, there has been a tension between man and woman and woman knows very well that she 'does not risk *her* life' despite the fact that she being an existent creates life herself perpetuating it through history. Thereby she in accord with Hegel's master-slave model remains passive in that she being a consciousness does not assert but rather always remains dependent on the other consciousness (the male consciousness), which Hegel identifies as an 'essence' of 'animal life.' Beauvoir wants woman to ascend from the animal level of existence where she leads her life depending on the male consciousness, as she believes that the female consciousness 'also aspires to and recognizes the values that are concretely attained by the male.' The positive element in that act of aspiration and recognition it is that 'women have never set up female values in opposition to male values' but men have always had that tendency of maintaining a culture of safeguarding exclusive rights and authorities peculiar for their rank in opposition to that of women. Beauvoir accuses men of being a 'prerogative' class of individuals who have in the process of history created a 'feminine domain of immanence' wherein women are imprisoned as slaves. She believes that this subordinating attitude of the feminine is not natural and necessary; women are like men the existents who are able to seek 'self-justification through transcendence.' And the contemporary movement of feminism demands that women should be 'recognized as existents by the same right as men' and should not be treated as beings that 'subordinate existence to life, the human being to its animality.'³²

Beauvoir's Concept of Woman's Freedom in the Perspective of the Transcendence-Immanence Contrast

There may be several ways of defining Beauvoir's concept of woman's liberation yet the most appropriate is one that will be considerate toward immanence-transcendence relation. Seen from the existentialist point of view, woman as far as her facticity is concerned is found as an existent being enclosed immanently within a particular set of meanings like weakness, passivity and dependence on man. This historical outcome of her facticity is something that woman has accepted in bad faith. The being of woman's consciousness does not only disclose that

given facticity going beyond the reiteration of life experience to attain the task of finding new future. According to Beauvoir, 'in her heart of hearts she finds confirmation of the masculine pretensions. She joins the men in the festivals that celebrate the success and the victories of the males.'²⁸

From the existentialist point of view, what Beauvoir tries to establish regarding woman's aptitude of being an existent it is that when she was to accept her biological fate to be a secondary contributor to the socio-economic life she was to do that in bad faith, as she was in fact an existent like man who could transcend that givenness of her being the Other of man. In the face of this facticity of being in bad faith she is very much capable of showing her aptitude as an existent being free to engage in those life projects that could bless her with new frontiers in her future life. It's all an attempt to get rid of her bad faith as "woman" who could only be a biological being-in-itself; instead she needs to realize that she is a free individual being-for-itself that can improvise the life projects to make her own what she is as an existent. Under the yoke of her being a traditional consciousness shaped through the effective history woman in bad faith accepts her role as a weak, inferior and secondary being-in-itself (which is to say that 'one is not born, but rather becomes a woman'²⁹ in the process of effective history); but she always has the aptitude of getting rid of her bad faith by transcending the facticity to realize that she is a being-for-itself who can freely deliberate to develop her own life projects. This reminds us of Sartre's notion of the absolute individuality that he ascribes to man's being-for-itself while drawing parallels between the divine and the human freedom. According to him, man as an individual is to make of himself whatever he wills to be, which is to say, man's being is what he 'chooses to be.' Making this choice, man is helped neither by his inner essence, as he has none nor by any extraneous source like God, as he has already become what he has made of himself without the Divine help.³⁰ Contrary to Gadamer's notion of effective history that gives rise to human consciousness and act, this explains the existentialist instance on the original of human act while man is 'condemned to be free' as an existent. It reflects that history cannot 'produce an act,' that is to say, fact cannot in any way be 'capable by itself of motivating any act whatsoever.'³¹

Beauvoir also refers to Hegel's definition of 'the master-slave relationship' in order to interpret the man-woman relationship as it has historically been unfolded. As regards Hegel's approach to the master-

make any positive contribution to the society. It was an experience of having no life projects in order to assert herself as an individual who could transcend her facticity defined by the burden of anguish; and the only way she found at that moment was to submit 'passively to her biological fate.' Her passive submission to the biological fate and the growing insignificance of her domestic jobs perpetuated for centuries and that reiteration of that passive behaviour and anguish made woman imprison herself 'in repetition and immanence.'²⁷

Beauvoir, while defining man's supremacy and woman's Otherness in terms of the meanings of transcendence and immanence, compares the male and the female attitudes rather than aptitudes in relation to their contribution in the making of human history. When man stood up to the hostilities of nature, it was not only to invent new methods to deal with the huge antagonistic force, instead he created new lifeworld of his own in the process of dealing with the naturally given world. In this struggle against nature 'he put his power to the test; he set up goals and opened up roads toward them; in brief, he found self-realization as an existent.' Once he created the lifeworld he then maintained it as well; and through the process of centuries he has been perpetuating and continuously improving it. Thus, his efforts have never been restricted to 'conserve the given world;' he has broken through its frontiers, he has laid down the foundations of a new future.' This continuity of man's assurance to the perpetuation of life through his acts of existentially transcending the same life was to guarantee the project of value formation. Man's attempt of being face to face with the hostilities of nature, his creation of new instruments, his inventions of new methods, his shaping the future made him set himself up as a 'sovereign' existent who being a free individual had to have his own set of values. Therefore, his ability to transcend the given that he faced as an individual who was condemned to be free set his aptitude to challenge the present and to create the new future. This tendency of transcending the given is something that woman was deprived of not due to her aptitude as an individual existent rather her attitude determined by not only her own biological make up but the extraneous forces that suppressed her to be submitting to her biological fate. Beauvoir's being certain regarding woman's aptitude of transcending the given lies in her being an accomplice of man in all of his achievements as an individual existent. Man was like a mirror to woman, as she identified herself as an individual existent in comparison with man; like him she felt an urge of transcending the

to face the terrors of the natural world outside home through engaging themselves in works like hunting, fishing etc. to earn life not only for themselves but for their female fellows as well. This struggle against the hostilities of natural world made man create new methods and procedures to attain their tasks more affectively and safely. He invented weapons and instruments like for instance club to negotiate the nature in a more productive way than doing the same with their empty hands. The induction of instrumentality in the mechanism of man's efforts to deal with the hardships he faced in his relationship to nature shows the nomadic man's ability to transcend the givenness of his facticity to make his life better through the projects he designed with the sensibility of improving the whole life-form he belonged to. This ability of transcending the facticity was missing in case of the nomadic women's both productive and reproductive contributions that she made to their social life. As far as her productive contribution to the society is concerned she did many jobs like making pottery, weaving and gardening etc. but each of her works was of domestic nature devoid of any sense of struggle against the massive force of nature on account of which perhaps she did not call on for any inspiration to improve the situation. On the reproductive front, the situation of woman is no different. Although her role as a bearer of the human species was very generous, the process of pregnancy and child birth caused unproductive elements in socio-economic life. On the one hand, 'the extravagant fertility of woman prevented her from active participation' in the generation of resources; on the other, if her fertility caused too many new born children it affects economy negatively, 'as the meager products from the soil and those' attained through man's efforts (hunting, fishing etc.) could not be sufficient to meet the challenge of their survival. Thereby, the nomads used to kill those newborn that they could not afford to feed; and it is not only infanticide which was common among the nomads they also left their newborn apathetically who later died from lack of due care. So the woman had a feel of uselessness and loss as regards her reproductive contribution to the nomadic society, for the social forces wasted her painful and creative efforts in order to perpetuate the human species on account of which found no sense of pride in concretizing that great task. That feel of uselessness and loss caused a huge anguish in woman's psyche and she experienced nothingness as an outcome of her jobs that she did for the society. The pregnancy and child birth were simply found by her as biological functions rather than useful works that could

secondary being. The Otherness of woman is not merely a difference rather it shows a hierarchical relationship between two regions of being so that the male always a first order being and the female a second order existent. The reason behind this permanence of meaning of woman's inferiority shared among all of the perspectives used by Beauvoir for defining woman it is that every discourse of knowledge whether it is scientific or philosophical emerges and propagates in the sphere of culture and history already practiced by man with the heuristics of values. If one interprets this with reference to Gadamer's phenomenology one may say that it is the effective-history that gives rise to consciousness whose progress is guaranteed by the prejudices of tradition the consciousness belongs to. Situated in ever developing sphere of tradition, consciousness adopts the prejudged meanings already available in the society and so in case of each contribution it makes to the propagation of knowledge one finds the meanings overshadowed by those prejudices. Biologist, psychoanalyst and historical materialist – all finds themselves situated within a living continuity of effective-history taking for granted all prejudged meanings (for instance, the male supremacy or the female inferiority) already prevailing in the society. Whatever contribution they make to the development of biology, psychoanalysis and historical materialism is coloured by the traditional prejudices. The point Beauvoir makes here it is that the Otherness or inferiority of woman is not naturally given or inherently found in the female sex rather it has been the process of historical unfolding that enabled man to treat women as a secondary being and women became convinced with that subordinate role of her in the making of human tradition. The two words that Beauvoir finds most significant for phenomenological- existentialist interpretation of the male and the female statures in human tradition are *transcendence* and *immanence*. Men have always been free to transcend their natural or biological limitations in terms of involving themselves in the progressive life projects whereas women have never been so free to act their own in life projects rather they find themselves imprisoned in their immanence – the overall factual givenness of their being in the world. If an anthropologist or ethnographer traces the human history back to its outset the most original or primitive form of human society he may discover is that of the Nomads. The nomadic culture was defined by the man-woman balance in terms of their productive and reproductive contributions in the development of nomadic life form. Men's job was

which may lead it to experiencing an inauthentic *normal* life rather than an authentic *moral* life guaranteed by freedom. For Beauvoir, sexuality is only one of the many traits of human existence and the psychoanalysts' attempt of reducing all of the realities to sexuality is not justifiable. In existentialist terms this orientation of psychoanalysis leads a subject to experiencing one dimensional psychic reality ultimately but inauthentically determined by sexuality whereas the subject's existence is authentically defined by an absolute freedom that gives it a responsibility of projecting itself in the manifoldness of the lifeworld it belongs to. The case of defining woman in the perspective of psychoanalysis is more problematic. The psychoanalysts define man as a standard human being in relation to which one may interpret the female being as its other in that when she acts like a human being her actions are not her own rather she merely imitates the male. The psychoanalytic focus on virility as the ultimate source of human assertion makes the male a super-human and the female a sub-human²⁶, as the latter is devoid of the virile power.

As we have seen above in case of two different perspectives for defining woman that Beauvoir, although does not reject them out right, shows her interest only partially in undertaking these frameworks as useful in this regard, the same is the case with the point of view of historical materialism as expounded by Marx and Engels. She again views this paradigm as well having limited scope for the task of defining woman aptly that she finds in the other two perspectives. What she appreciates about historical materialism is its contribution to bringing forth two truths regarding human world: first, humanity is a 'historical reality' rather than anything else like a biological species or spirit etc.; and second, 'human society is an antiphysis' in the sense that man defines his relation to nature antagonistically, as he arrogantly makes attempt to control it not merely subjectively in his ideas but rather objectively in his extraneous acts. Simultaneously she exposes the limitations of historical materialism as a perspective for defining woman criticizing the Marxist emphasis on the abstracted connotation of man's being '*Homo aeconomicus*' that can only project itself through the categories of proletarian and bourgeois which remain, Beauvoir believes, inadequate to aptly conceive of woman.

Throughout the discussion concerning the various perspectives – namely biology, psychoanalysis and historical materialism – what Beauvoir significantly discovers it is that in each paradigm man appears to be a primary being while woman the Other of man, the

this 'perpetuation of the species does not necessitate sexual differentiation.'²⁴ Besides this she incorporates Merleau-Ponty's dictum that 'man is not a natural species: he is a historical idea.' In this Heidegger-Sartre-Merleau-Ponty perspective human body is conceived in the nexus of situation; for them human body 'is the instrument of our grasp upon the world, a limiting factor for our projects.' As a matter of fact since woman is bodily weaker than man, her grasp upon the world is more limited, and therefore she cannot invest the bodily efforts to accomplish the projects of life with such firmness and steadiness as man can show in seeking his tasks. These facts concerning the bodily traits of man and woman are undeniable but Beauvoir thinks that the biological level is not significant for gauging one's capability of accomplishing life projects. The concept of human strength or weakness 'can be defined only with reference to existentialist, economic, and moral considerations.' That is to say, in the animal kingdom it is a fact that the male more strongly asserts his individual existence than the female counterpart, but particularly 'in the human species individual "possibilities" depend upon the economic and social situations.'²⁵

For Beauvoir like biology the model of psychoanalysis developed by Freud and Adler etc. is also not a sufficiently appropriate paradigm for defining woman. She expresses her interest in psychoanalysis, as it offers a perspective of conceiving human self on the substantial ground of sexuality; but her interest soon shows discontentedness, for the psychoanalysts assume sexuality to be irreducible or ultimate as a nexus of interpreting the self. She also has objections on the psychoanalysts' ensuring continuity and coherence in their choices of terms. The diction of psychoanalysis (terms like complex, tendency, unconscious etc.) reflects an attempt of interiorizing the self discarding it from the world whereas Beauvoir, being a phenomenologist, considers it the only field of human experiences. For her, human self asserts itself with all of its aims and projects in the nexus of the lifeworld it belongs to; and this is an experience of exteriorizing the self rather than interiorizing it as suggested in the psychoanalytic diction. According to Beauvoir, the most significant determinate challenge posed by psychoanalysis is its apparent incapacity to deal with man's volitional experience, since it directs the human self to be contented with 'normality' defined by its bodily or sexual existence. In this regard, a subject appears to be psychologically ill if it remains unable to show its normal growth in accord with its sexual tendencies;

Beauvoir's Concept of Woman in the Nexus of Existentialist Feminism

'What is a woman?' – This is the first major question Beauvoir poses while setting out the discourse of existentialist feminism. And an appropriate answer to this question will lead one, as she believes so, to seeking the task of resolving the pivotal and ultimate problem of her feminist discourse: 'why is woman the Other?' To the former question the first answer that she discusses in detail is biological in orientation. The answer is: Woman 'is a womb, an ovary; she is a female.'²³ The word female loaded with the biological significance has been used throughout history by man that symbolizes an outrageous attitude towards woman. But using that derogatory epithet for woman as an animal, man forgets his own animal traits that make him 'male.' In his own case, the word – male with all its biological connotations shows instead of derogation the meaning of pride. Being a phenomenological-existentialist Beauvoir is not supposed to make an appeal to the naturalistic definition of woman, and so she seems to be obviously not interested in how much the biological science is informed about the nature of woman if she has to define the term in accord with her intellectual inclination. Her long survey of the biological data in this regard is undertaken only to show that this huge corpus of information ultimately remains insufficient to conceive of woman contentedly. Under the influence of Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty, she directs herself in order to grasp the meaning of femininity to the biological, or physiological or bodily characteristics of woman. For, Heidegger conceives of man as a being-in-the-world and to be there in the world 'implies strictly that there exists a body which is at once a material thing in the world and a point of view toward this world.' In the face of this bodily presence in the world, man is not supposed to gauge existence in the nexus of his sexuality, as nothing requires in this respect that the human body has 'this or that particular structure.' Instead of a particular bodily structure, 'the real nature of man' in terms of his relation to himself and to the world is defined by the phenomenon of death. Heidegger admits the finiteness of Being as it is 'bound up with death' but simultaneously he does not deny the 'unlimited' nature of human existence as a temporal development in the openness of future. The death makes man's life finite but before that he projects life through time creating behind him the infinite past and before him the unlimited future; and in this perpetual progress of human species man and woman both take part as correlatives and so

to lay claim to be the subject, the One preferring to play the role of the object, the Other because of her being short of 'definite resources' that leads her to feeling contentment and pleasure with 'the necessary bond that ties her to man regardless of reciprocity.' Beauvoir condemns in this regard the process of history and tradition that has made woman deprive in absolute term of the urge of transcending the state of the secondary being. It has been the process of the millennia that men – 'legislators, priests, philosophers, writers and scientists' – have firmly been struggling to establish that 'the subordinate position of woman is willed in heaven and advantageous on earth.' The religions, philosophies, sciences and arts all have been contributing to this menace characterized by the unjustifiable male domination and female subordination. The female consciousness as an outcome of this traditional process is effected to be an historical consciousness ascribed with the meanings of inferiority and humility. But for Beauvoir all these meanings are prejudiced²² and biased attempting lopsidedly to convince woman to feel contented with the stagnant and static life. The key to rejection of this notion is the existentialist ethics – the view that man/woman is condemned to be free and he/she has to play his/her role in life by projecting freely his/herself through the mode of transcendence. One may genuinely experience the real meaning of freedom through a 'continual reaching out toward other liberties.' And if in that process of the projecting and surging up of the for-itself there arises any 'degradation of existence' coming across with the in-itself and if so one finds threat to one's freedom owing to an existential downfall that 'spells frustration and oppression,' then 'it will be an absolute evil.' In order to assert the authenticity of one's existence one has to transcend the stagnation of the facticity by engaging oneself in 'freely chosen projects.' If one undertakes the particular situation of woman as an individual in the perspective of the existentialist ethics one may propose that she has to transcend her stabilizing and static role as the Other, the object, the inessential ascribed to her by men through history. The transcendence is possible if she in good faith freely engages herself in projecting life beyond these false meanings attributed to her by men and that have overshadowed the real meanings of her existence as the subject, the One, the essential.

bourgeoisie, they feel solidarity with men of that class, not with proletarian women; if they are white, their allegiance is to white men, not to Negro women. The proletariat can propose to massacre the ruling class, and a sufficiently fanatical Jew or Negro might dream of getting sole possession of the atomic bomb and making humanity wholly Jewish or black; but women cannot even dream of exterminating the males."

Why women, as compared to the Negroes, the Jews, or the proletarians, are unable to unite themselves against their oppressors, men. The nature of bond, according to Beauvoir, that unites women to men is unique and so transcending all other bonds between the oppressed and the oppressors. The women-men sexual divide is not an historical event, but rather 'a biological fact.' The masculine and the feminine 'stand opposed within a primordial *Mitsein*,' and the latter is unable to break with it. The man-woman espousing is the fundamental institutional act that webs the whole lifeworld as a unit and then keep it so intact; thereby splitting a social order 'along the line of sex is impossible.' This natural mutuality of man and woman genuinely defines the mutual Otherness between them that both are the One and the Other simultaneously 'in a totality of which the two components are necessary to one another.' Out of this reciprocity women should have asserted to be a free individual – the one, the subject, the essential, but men distorting the meaning of man-woman mutuality parenthesized them as the object of fulfilling their sexual need and the desire of offspring. So women remain failure in safeguarding their social emancipation through man's dependence on them rather that dependence makes the male define the female as an object of satisfaction whose readiness for the coupling is determined not by her but by the male appetite. As a result of this fruitlessness of the reciprocity of the Otherness, 'the two sexes have never shared the world in equality.' The burden of this fruitlessness or failure is not only on the male chauvinism but rather equally on the female potentiality to act as an accomplice in the process of parenthesizing herself as the Other. If women had raised her voice against that suppression, they would have faced the loss of 'the material protection' provided by men. So in a bad faith she is contented to be an inauthentic existent remaining incapable of showing the moral urge of transcending that facticity of being 'the creature of another's will,' though she may be frustrated to be a 'passive, lost and ruined' self 'deprived of every value.' Thus, concludes Beauvoir, woman has failed

meaning of Otherness; this sensibility is the key to understand that it is the chauvinism and the sovereignty of the masculine that he absolutely defines himself as the One, the subject, the essential forcing the feminine to submit to be the Other, the object, the inessential. Beauvoir's feminism tasks to convince women to renounce this submissive attitude to be the Other, the object, the inessential and to attempt to regain the status of being the One, the subject, the essential. 'Whence comes this submission' of the feminine? While seeking the answer to this question, Beauvoir compares women as a class of individuals with other such classes of the submissive individuals exemplified in the nexus of History and culture. Such classes include the American Negroes, the Jews, the Proletarians and the Colonized nations suppressed to be the Other by the American racist Whites, the Nazis, the Bourgeois and the Imperialists respectively. But the case of women is the worst among all. The Negroes said "We" as the subject, the One, the essential when they struggled for their constitutional rights in America. The Jews said "We" while convincing the whole world that they were subject to the extreme suppression by the Nazis and so they translated the word Nazi into an abusive term. The Proletarians said "We" while revolutionizing certain nations by eliminating the bourgeois regimes. And the Colonized nations said "We" when they finally dragged the Imperialist forces out of their homelands. 'But women do not say "We," complains Beauvoir, 'men say "women," and women use the same word [as a term of objectification] in referring to themselves.' By not saying "We" women show that they are unable to 'authentically assume a subjective attitude.' They do not will to assert in order to regain the status of the One, the essential, the subject rather they are satisfied with gaining only what men are willing to grant; 'they have taken nothing, they have only received' from men. 'The reason of this,' explains Beauvoir, "is that women lack concrete means for organizing themselves into a unit which can stand face to face with the correlative unit. They have no past, no history, no religion of their own; and they have no such solidarity of work and interest as that of the Proletariat. They are not even promiscuously herded together in the way that creates community feeling among the American Negroes, the ghetto Jews, the workers of Saint-Denis, or the factory hands of Renault. They live dispersed among the males, attached through residence, housework, economic condition, and the social standing to certain men – fathers or husbands – more firmly than they are to other women. If they belong to the

antifeminists can easily falsify it by showing that 'women simply *are not* men.' It is more than evident that 'humanity is divided into two classes of individuals whose clothes, faces, bodies, smiles, gaits, interests, and occupations are manifestly different' and this truth demonstrates itself to one in one's everydayness without investing one's intellect. Woman's repudiating her eternal femininity is to Beauvoir like a Jew's denying his Jewishness or a Negro's denying his Negritude that cannot liberate a woman or a Jew or Negro to surge up, rather an escape from reality. So women's being defiant regarding womanhood reflects that their sense of perpetual femininity is haunting to them and they want to get rid of it; and this to Beauvoir is in no way an appropriate attitude of women. In spite of this nominalistic abstractness she directs herself to the existentialistic clear-headedness that in the facticity every human being finds himself or herself a 'concrete' existent 'always a singular, separate individual.' Being a true existentialist Beauvoir first define the problem of feminism in the nexus of facticity whereby she expounds how woman being a For-itself is necessarily related to the In-itself – the world and its past; then she attempts to afford a morality of freedom by virtue of which an autonomous subject can transcend the given projecting her existence beyond the facticity. Drawing upon Lévinas's idea of Otherness,²¹ Beauvoir defines feminine as the Other of the masculine. The humanity is compartmentalized in the masculine, the male and the feminine, the female; and the former being the self-sufficient subject, the autonomous and the essential defines the latter as the object, the incidental and the inessential – the Other. This meaning of the Otherness of woman's being contains certain connotations of the secondariness, the inferiority and the humility, and so the meaningfulness of the Otherness absolutely remains one-sided in its effect which is to say that it is only woman that is the Other of man not the vice versa. The negligence of the element of relativity that is obvious in one's considering somebody as an Other contributes to the humility of the feminine, as for Beauvoir 'the other consciousness, the other ego, sets up a reciprocal claim.' For every native a foreigner is a stranger, an Other, but when a native is to travel abroad he finds that the natives of the country he is traveling consider him a stranger, a foreigner, an Other; and so a native's experience of being regarded as an Other by the Others forces him to realize the reciprocity of the meaning of Otherness. Beauvoir tempts to let women be aware of their collective deprivation of the sensibility of this reciprocity in the

woman (the year of publication was 1949) the idea had been there in her mind since she was in her early twenties.

In *The Prime of Life*, she recalls her memories of those days when she was struggling to become a writer and she had to begin her career as an independent individual not only socially and economically but intellectually as well. She quarreled with her childhood friend, Herbaud who accused her of having betrayed that notion of 'individualism' which had previously won her his esteem; and he then did not only condemn her for that betrayal but also broke off their childhood friendship. In the mean Sartre was also to show his anxiety that he felt about her. He told her that she not only 'used to be full of little ideas' which was jeopardizing for her as a budding writer; he also warned her that she under the yoke of that orientation might become a 'female introvert' possibly leading her to turning into 'a mere housewife' rather than a creative writer. Reacting to that anxious feeling of Sartre's and accusation of Herbaud's, she confesses that she was not 'a militant feminist,' as she 'had no theories concerning the rights and duties of women.' As during her adolescence she 'had refused to be labeled "a child,"' so then during her youth she did not think of herself 'as "a woman."' She explains that she had been reluctant to have 'the notion of salvation' in her mind since it lost 'the belief in God' while she was only fourteen. This was the time when in her mind the idea of individualism was firmly rooted making her believe that 'each individual was responsible for securing his own.' She furthers that being a woman if she had accepted 'a secondary status' in lifeworld as compared to that of man, she would have been a mere parasite degrading her own humanity. She was clearheaded that she was suffering from those problems because she 'happened to be a woman' and she could control the situation if she was to attempt 'qua individual' (*not qua woman*) to resolve it.²⁰

The phrase 'qua individual' needs here to be explained further referring to Beauvoir's theorizing concerning feminism. This phrase may afford some space to be occupied by the meaning of 'nominalism' which she renounces, for she finds it disproportionate regarding her notion of feminism lopsidedly defined by existentialist phenomenology. In *The Second Sex*, she begins her feminist theorizing by putting to criticism certain nominalistic remarks by Dorothy Parker: "I cannot be just to books which treat of woman as woman....My idea is that all of us, men as well as women, should be regarded as human beings." According to Beauvoir, it is an 'inadequate doctrine,' as the

of giving rise to social justice and as a necessary condition of their own fulfillment. In spite of this intellectual confusion of identifying themselves as half Marxist and half petite bourgeoisie, both Sartre and Beauvoir convincingly found certain notions of phenomenology and existentialism as absolutely meaningful for human lifeworld like 'the concepts of negativity, of interiority, of existence and of freedom elaborated in *Being and Nothingness*.' Like socialist-democrat they knew the significance of the idea of *praxis* in human life, but they were not ready to abandon their commitment with the existentialist ethics or the morality of authenticity in life. This phenomenological-existentialist meaningfulness primordially defined the mold of their existence on the ground of which they later chose to be Marxist or petite bourgeoisie or both simultaneously. They tore the element of 'humanism from the clutches of the bourgeoisie' and sincerely tried to make it a value for the Marxists. In Beauvoir's words, it was an attempt 'to bridge the gap between the intellectual *petite bourgeoisie* and the Communist intellectuals.'¹⁸

Life-Experience and the Philosophical Meanings: Feminism¹⁹

As I mentioned above of Beauvoir's belief that her version of phenomenological existentialism is not a matter of intertextual study rather of reflection on experience while interacting with friends, people, ideas etc. in one's lifeworld; in her case the most important life-experience in this respect is her life-long companionship with Sartre. Being a genuine phenomenologist she is convinced with the view that the philosophical meanings whatsoever one comes across with should not be separated from one's life-experience. Like phenomenology, existentialism and Marxism her notion of feminism can also be traced back in the nexus of her relationship with Sartre. The pivotal theme of Beauvoir's magnum opus, *Le Deuxième Sexe* (*The Second Sex*) is the idea that women in relation to men have placed secondarily in the lifeworld since the ancient times and further that this secondary position of women in the social order is imposed by the force of the patriarchal atmosphere rather than the feminine characteristics. She argues that this situation is a result of men's chauvinistic attitude throughout History intimidating women so that they have failed to claim a position of human dignity as liberated and independent beings along with men. Although she wrote that book when she was a mature

death of God, who up till then had survived under the mask of words.¹⁵ This was completely catastrophic for Sartre but for Beauvoir while in this regard she compared herself with him it was not so horrible, as she had never believed in the divinity or eternity of literature. She explained that for her 'God had died' when she was fourteen and then nothing (even literature) 'had replaced him.' She appeared to be more intense existentialist than Sartre, as she experienced the meaning of the death of God in her teens while Sartre had to be matured enough to experience the same. Besides this for Sartre the absolute or the sacred was reincarnated in the form of literature whereas for Beauvoir 'the absolute existed only in the negative, like a horizon forever lost in view.' She confesses that she had a fantasy of becoming a legend like Emily Bronte or Gorge Elliot, but this fantasy was absolutely mundane without even any traces of divinity, as she was 'firmly convinced' that once she died nothing would exist to embrace such fantasies. She wished to succeed as a writer in her lifetime, she 'wanted to be widely read,' 'to be esteemed, to be loved,' as she believed that once she closed her eyes all meanings would perish with the age she lived in.¹⁶ If seen from existentialist point of view, Beauvoir appeared to be more contented both as a writer and as a social being; and she was less deceived than Sartre 'by the illusion of being,' for she 'had paid the price of this renunciation during' her adolescence. Being a true existentialist she was more able than he to enjoy 'the transitory,' 'the immediate' – like 'the pleasures of the body, the feel of the weather, walks, friendships, gossips, learning, seeing.' Sartre was saturated by his fame as a scandalous celebrity and by his success as a writer, but she was able to be everlastingly unsaturated by success and she could infinitely enlarge the horizon of her hopes as an ever prosperous writer. She explicitly declared that she might be 'satisfied' as a creative writer but never 'satiated.'¹⁷ That was the genuine form of existentialist freedom or liberation that one could experience with that much richness and depth in such explicit terms.

For them the most suitable practical social framework for exercising such a form of freedom was democracy to which they felt adherence, but the complementary part of that social structure was socialism to which they hitherto felt abhorrence due to their fear of being lost in the collectivity having deprived of their individuality. But in any case they hitherto saw both democracy and socialism as humanity's only chance

space in the nexus of which man being an individual had to maintain a particular level of morality. They could not accept the Existentialist morality, as it was altogether different from the morality they were practicing in their facticity; and so they rejected Sartre's offer and 'they accused him of sordid realism, of 'miserabilism'.' The moral choice Sartre offered them was grounded upon the freedom that implied tedious responsibilities that might turn 'against their institutions' and 'mores'; it could ruin that lifeworld which they found secure in moral terms. One more element in Sartre's philosophy which might be threatening to the freedom they were practicing as bourgeois was Marxist dialectic; they were dubious about whether it was safe to be marching along the Communists into the new phase of History for which Sartre was inviting them. Beauvoir clearly understood the dubiousness of attitude of those came to Sartre for ideological guidance and their half-hearted attachment with Existentialism and Sartre's apparent influence that could not be penetrated into that culture. She judges:

"In Sartre, the bourgeois recognized themselves without consenting to the self-transcendence he exemplified; he was speaking their language, and using it to tell them things they did want to hear. They came to him, and came back to him, because he was asking the questions that they were asking themselves; they ran because his answers shocked them."¹⁴

Sartre found himself 'a celebrity and a scandal' simultaneously, and this simultaneity loaded with a huge fame was absolutely unexpected for him and it did not in any way match with what he being a writer had ever dreamed of. Beauvoir reports about Sartre that he considered literature divine, sacred and eternal, and this eternity lied in its being alien and misunderstood in its facticity and in its transcendence of the epoch in which it was created to be properly understood and admired in the future. Sartre imaginatively aligned himself with great genii like Baudelaire, Stendhal or Kafka whose works did not reach more than a very small group of admirers in their lifetime; but the meanings they created were to transcend that facticity to become eternal in their impact when in the coming generations they found a hugely wider audience to appreciate them. Sartre's becoming a scandalous celebrity in a younger age robbed him of that fateful solitude necessarily belonged to a genius and which had to be transcended by the future generations interpreting the meanings with the due attention. This loss of eternity of meanings for Sartre, estimates Beauvoir, 'was truly the

a sudden uproar in cultural and literary circles of France. They both were pushed out into the limelight: Sartre was vehemently flung into 'the arena of celebrity' while Beauvoir was identified as an 'associate' of his. The newspapers and the magazines discussed their works and thoughts and there appeared gossips about their life and particularly about their cohabitation everywhere. The *paparazzi* started to take their candid shots intrusively and the strangers rushed up to talk to them. They were so much popular that when once Sartre was invited to give a lecture, so many people gathered at the place that they all could not enter the lecture hall, and there was that much rush that some women fainted. This cultural uproar created by their philosophy and literature is what Beauvoir negatively terms as an 'Existentialist offensive.'¹² Beauvoir analyzes how Sartre suddenly turned out to be an existentialist hero in the post World War II France and why he was welcomed as a new ideologist by not only the literary people but by the public and not in only France but the whole world. According to her, the social scenario of the post World War II France happened to be in favour of Sartre's philosophy, as there was a 'remarkable' symmetry between what the public wanted and what Sartre was offering to them. The French middle class, which was the main addressee of Sartre's works, had lost its faith in 'peace' and 'progress' and they felt tiresome due to the permanent givenness of 'unchanging essences.' They needed an ideology which could guide them to surging up these problems without denouncing the traditional meanings they adhered to. Sartre's Existentialism was striving to establish a harmony between the facticity of life and what was morally required in order to transcend the unwanted elements of factual life. Striving for the compatibility between the historicity of life and morality, Existentialism authorized the people 'to accept their transitory condition without renouncing a certain absolute, to face horror and absurdity while still retaining their human dignity, to preserve their individuality.'¹³ The people thought that through the Existentialist heuristics they could educate themselves how to surge up their problems and that surging up seemed to be closed to something they dreamed of. But it might be their bad faith under the yoke of which they thought so, as according to Beauvoir Sartre's Existentialism did not offer such heuristics. She saw an 'ambiguity' between what the new ideological recipe was offering and what the people 'were starved for.' She found an element of intellectual seduction in that offer, as the world he was creating in his novels or presenting in his philosophical writings afforded certain

her it seemed 'stupid and even criminal' that in order to prove her economic freedom she would sacrifice her precious time that she was spending in her creative work. So in that sense her act might be in aberrance with the principles of feminism but it was in accord with the existentialist commitment with the ends of act that motivate her for that action. Being a writer she found creative writing as a 'demanding task' that motivated her to do plenty of things and she could not afford to spend her time in making money. Thereby she guaranteed her 'moral autonomy' in existentialist sense; 'in the solitude of risks taken, of decisions to be made,' she made her freedom more real than by accommodating herself to 'any money making routine.' For her, her reading and writing were a genuine satisfaction, and as such they freed her 'from the necessity to affirm' herself in any other way.⁹ Being authors and thinkers Sartre and Beauvoir deeply related their consciousness to life-experience, and that phenomenological trait of their intellectual orientation was so significant for them that at times they found themselves ready to repudiate the label of existentialism for the sake of their affinity with life-experience. When Beauvoir published her second novel, *Blood of Others* it was an instant success. Critics labeled it an 'Existentialist novel' which was not astonishing, as an affixing of such a label on works of Beauvoir's or of Sartre's was more than obvious. But surprisingly Sartre was to refuse out of irritation to allow Gabriel Marcel to label him with the adjective – existentialist during a discussion which the Cerf publishing house was to organize for Beauvoir's novel. Sartre said abhorrently and Beauvoir shared his irritation: 'My philosophy is a philosophy of existence; I don't even know what Existentialism is.' Beauvoir furthered this abhorrence by adding that she had written that novel long before she had come across with the term – Existentialism. She explained that for that novel her inspirations came from her own 'experience, not from a system'¹⁰ whether philosophical or social.

In the face of their mutual irritation and protest against the epithet – Existentialists – which people were using for them, it became a readymade label available to be put on everything came from their mouths or their pens. After Beauvoir's novel during the course of a few months Sartre published *The Age of Reason* and *The Reprieve*, and gave a lecture – Is Existentialism a Humanism? Beauvoir also gave lectures on her novel and on metaphysics as well as her play – *Les Bouches inutiles* opened for public, and simultaneously the first few numbers of *Les Temps Modernes*¹¹ also appeared. And so they caused

moral life. Sartre and Beauvoir share the notion of freedom not as autonomy of thinking or doing with certain *a priori* meanings rather the creative freedom – freedom as will to act *ex nihilo*. This affords an absolute guarantee to experiencing the existentialist authenticity of one's moral life. How in their youth Sartre and Beauvoir were to experience it she describes:

"We had no external limitations, no overriding authority, no imposed pattern of existence. We created our own links with the world, and freedom was the very essence of our existence. In our everyday lives we gave it scope by means of an activity which assumed considerable importance for us – private fantasies... We embraced this pursuit all the more zealously since we were both active people by nature, and for the moment living a life of idleness. The comedies, parodies, or fables which we made up had a very specific object: they stopped us from taking ourselves too seriously. Seriousness as such we rejected no less vigorously than Nietzsche did, and for much the same reason: our jokes lightened the world about us by projecting it into the realm of imagination, thus enabling us to keep it at arm's length."⁷

But from the ethical point of view one should not take this existentialist practice of life as merely nihilistic though this paragraph may reflect such meanings. Sartre and Beauvoir were accused of being quietists or nihilists but they refused to accept such labeling. Beauvoir clarifies that instead of 'being a quietism or nihilism, Existentialism' was to define man in terms of action. Although it condemned man 'to anxiety it did so only insofar as it obliged him to accept responsibilities. The hope it denied him was the idle reliance on anything other than himself; it was an appeal to man's will.'⁸ An existentialist does not act in accord with moral principles but in the light of ends. Beauvoir while recalling her memories when she started publishing as a writer and Sartre was contributing to the cinema and the theatre explains this trait of existentialist ethics. She justifies that she and Sartre had always pooled their earnings, and so she was not obliged to bother about her daily expenses. This act of her seems to be against her feminist orientation, as she being a feminist advises women to be independent of their male cohabiters and that independence begins with economic freedom. She explained this attitude appealing to existentialist meanings of morality. She had taken a leave of absence from the University in order that she could focus her reading and writing. She could assure her economic autonomy 'since if the need arose' she could always get back to her teaching position in the University. To

action a project of salvaging whatever problems one is facing in life situations. They were not ready to be living with the 'absolute' meanings of facticity – whether socialistic or capitalistic rather they were interested in the 'transitory' spheres of life-experience wherein they 'had to renounce *being* and resolve to *do*.'⁵ Being existentialists they rebelled against 'bourgeois humanism' characterized by the reverence of a specific human nature that determines every act of man. Instead of this essentialist approach towards human life and act they appealed to the existentialist creativity of human action based upon man's being condemned to be free. Out of this freedom man does not only accept the given situation subjectively, but he modifies the situation objectively 'by constructing a future in accord with his aspirations.' In this regard the phenomenological intuition would be heuristically significant, as to it everything in the lifeworld is immediately shown as it exists in itself and so an aspirant soul can constitute its own lifeworld freely. But still there is a difference between phenomenology and existentialism as regards how the subjective consciousness relates to the objective world. Phenomenology defines consciousness as consciousness of something, and when it does so it takes the full presence of the world as *noema* being a correlate of *noesis* – immanently the active pole of the transcendental subjectivity. That is to say, it is the pure consciousness or the transcendental subjectivity that constitutes the world immanently within itself in the paradigm of the *noema-noesis* correlates which Husserl terms as the structure of intentionality. As compared to phenomenology the case of existentialism regarding the consciousness-world relationship is a little different. For Sartre, consciousness is similarly defined as consciousness of something but consciousness does not act in the field of fantasy rather within the realm of facticity. This factual consciousness receives impressions as subjective plenitude through perception of the things in the external world. And in doing so this factual subjectivity that cannot transcend itself to posit the world, rather it negates itself for the assertion that the world exists concretely as being-in-itself. Out of this assertion about the concrete world as being-in-itself what consciousness realizes about itself is that it is always of phenomenal world and without this phenomenon consciousness is only a void or an emptiness whereby consciousness implies in its being a non-conscious being 'the nature of which is to be conscious of the nothingness of its being.'⁶ This experience of nihilism becomes original of existentialist conception of creative freedom that guarantees authenticity of one's

"[Sartre] found himself committed to action in a much more radical way than myself. We always discussed his attitudes together, and sometimes I influenced him. But it was through him that these problems, in all their urgency and all their subtlety, presented themselves to me. In this realm, I must talk about him in order to talk about us."¹

She recalls her memories about their youth when they found themselves anarchists and so felt themselves close to the Communist version of 'negativism.' It seems that it was their youthful romantic longing to Communism rather than a serious thought out philosophical instance, as she explicitly clarifies that they mutually 'wanted the defeat of capitalism, but not the accession of a socialist society' which would have possibly 'deprived' them of their 'liberty.'² This clarification also reflects that they were more strongly committed to existentialism rather than Marxism, as they were unable to sacrifice their individual freedom for the expected economic betterment of their collective lifeworld. In support of their mutual adherence to the existentialist meaning of individual freedom against their abhorrence to the Marxist meanings of the collective economic betterment, she cites from Sartre's notebook, the entry on 14 September 1939:

"I am now cured of socialism, if I needed to be cured of it."³

Beauvoir interprets this socialism-liberty contradiction of their thought referring to their existentialist commitment to experiencing *authenticity* of moral life. Under the dictates of circumstances in postwar France they were to become face to face with problems of poverty, injustice and deprivation which determined them to be against capitalistic structure of their social order that might be further suppressing for them. Out of this fear of economic insecurity and social injustice they found Marxist version of socialism to be an urgent solution of those problems.⁴ But this urgency of finding solution might damage the continuity of the social order to which they traditionally belonged and in the nexus of which they wished to prosper as creative writers for which the value of liberty was a prerequisite. Liberty and socialism were for them like two horns of a dilemma, and they found themselves hanging between the illusions of the former and the deceptions of the latter. At that point the shield of protection from this forceful attack of these two horns came from the existentialist ethics – 'the morality of authenticity.' The circumstances of life force one to submit to the facticities without leaving any room for transcendence; but from the existentialist point of view one's freedom makes every

life. It's all an attempt to get rid of her bad faith as "woman" who could only be a biological being-in-itself; instead she needs to realize that she is a free individual being-for-itself that can improvise the life projects to make her own what she is as an existent. Under the yoke of her being a traditional consciousness shaped through the effective history woman in bad faith accepts her role as a weak, inferior and secondary being-in-itself (which is to say that 'one is not born, but rather becomes a woman' in the process of effective history); but she always has the aptitude of getting rid of her bad faith by transcending the facticity to realize that she is a being-for-itself who can freely deliberate to develop her own life projects.

Defining the Nomenclature of Simone de Beauvoir's Philosophy

The nomenclature of Simone de Beauvoir's philosophy is defined by her attempt to address lopsidedly the question of woman as the perpetual other in comparison with man in the perspective of Sartre's phenomenological existentialism. One may properly term her philosophy as phenomenological existentialist feminism: feminism as it pivots around the question of woman and phenomenological existentialism as this pivoting takes its place mainly in relation to the composite perspective of phenomenology and existentialism.

Life-Experience and the Philosophical Meanings: Phenomenology, Existentialism and Marxism

Feminism, existentialism and phenomenology all forms of her thought emerge from her life-experiences, and so it becomes an essential trait of her philosophy that it is rooted in her life-practice rather than intertextual reading. In the third volume of her autobiography, *Force of Circumstance*, Beauvoir confesses that even until the postwar scenario of her life in France she 'had no philosophical ambition.' It is the influence of Sartre's specifically of *Being and Nothingness* that she gave care to developing her philosophical insight through her mutual life-praxis with Sartre. Although she does not deny her own influences upon him what she received inversely from him was so stronger and deeper that whatever she perceived about the world with all of its 'problems' and 'their subtlety' was through his presence with her. And this impact of her life-experience with Sartre is so forceful that she directed herself to talking about that phase of her life which was mutually practiced by her and Sartre as such a 'realm' that must not be taken as of theirs mutually but only of Sartre's. She confesses:

firmly rooted making her believe that each individual was responsible for securing his own, she had been of the view that if she being a woman had accepted a secondary status in lifeworld as compared to that of man, she would have been a mere parasite degrading her own humanity. She was clearheaded that she was suffering from those problems because she 'happened to be a woman' and she could control the situation if she was to attempt 'qua individual' (*not qua woman*) to resolve it. This justifies her deviation from the nominalistic abstractness of the meaning of womanhood to the existentialist notion of human being that defines him or her as a 'concrete' existent always a singular, separate individual. Her interest in existentialism sets for her the task of resolving the pivotal and ultimate problem of her feminist discourse: 'why is woman the Other?' And she knows that this resolve is not possible until and unless she is able to reply to a more fundamental question: 'What is a woman?' Through that analysis the point she attempts to make it is that woman's existence is a human existence whose socio-historical progress in the lifeworld has to be interpreted in its entirety (rather than with reference to one particular dimension like biological, psychoanalytical or economical etc.). And in this regard she finds existentialism as the most appropriate framework, as it affords us the transcendence from the one-dimensionality of life leading us to the overall human situation which can be explained on the ground of its 'ontological substructure' defined by the nature of human being. Existentialism is for her the only paradigm that can show the most transparent picture of the human life, as it encompasses all categories of defining human life that separately unsatisfactorily attempts to attain the same task in the forms of the biological science, Freudianism and Marxism. As regards the utility of the existentialist framework in order to address the problem of feminism, Beauvoir refers to the transcendence-immanence contrast perspective for the resolution of the perennial issue of women's subordination as the Other of man who has been the superior being in all terms. From the existentialist point of view, what Beauvoir tries to establish regarding woman's defining trait as an existent it is that when she was to accept her biological fate to be a secondary contributor to the socio-economic life she was to do that in bad faith, as she was in fact an existent like man who could transcend that givenness of her being the Other of man. In the face of this facticity of being in bad faith she is very much capable of showing her aptitude as an existent being free to engage in those life projects that could bless her with new frontiers in her future

(en-soi) – the world and its past; then she attempts to afford a morality of freedom by virtue of which an autonomous subject can transcend the givenness of facticity projecting her existence beyond that. This paper interprets the details of this argumentation by referring to Beauvoir's addressing the issue of how to reply to the question: What is a woman? And an appropriate answer to this question will lead one to seeking the task of resolving the ultimate problem of her feminist discourse: Why is woman the Other? In this regard the point Beauvoir makes here it is that the Otherness or inferiority of woman is not naturally given or inherently found in the female sex rather it has been the process of historical unfolding that enabled man to treat woman as a secondary being and woman became convinced with that subordinate role of her in the making of the human tradition. The two words that Beauvoir finds most significant for her existentialist-feminist interpretation of the male and the female statures in human tradition are transcendence and immanence. Men have always been free to transcend their limitations in terms of involving themselves in the progressive life projects whereas women have never been so free to act their own in the life projects instead they find themselves imprisoned in their immanence – the overall factual givenness of their being in the world. If woman submits to her immanence, she will do so in bad faith; as she is a free individual who cannot only make herself free from this immanence but she can also project herself through her future endeavours by transcending her facticity.

Key Terms: Existentialism, feminism, freedom, transcendence, immanence, lifeworld

Woman's situation of being the Other of man is, according to Beauvoir, a result of men's chauvinistic attitude throughout History intimidating women so that they have failed to claim a position of human dignity as liberated and independent beings along with men. Since her adolescence, the time when in her mind the idea of individualism was

***Freedom and the Human Positioning in the Lifeworld: the
Transcendence-Immanence Contrast in Simone de Beauvoir's
Existentialist Feminism***

Natasha Kiran

Research Scholar

Area Study Centre for Europe

University of Karachi

Abdul Rahim Afaki

Research Scholar

Department of Philosophy

University of Karachi

Abstract

*The pivotal theme of Simone de Beauvoir's magnum opus, *Le Deuxième Sexe* (The Second Sex) is the idea that woman in relation to man has positioned herself secondarily in the lifeworld as the Other of man since the ancient times and further that this secondary position of women in the social order is imposed by the force of the patriarchal atmosphere rather than the feminine characteristics. Women's being so defiant regarding womanhood reflects that their sense of perpetual femininity is haunting to them and they want to get rid of it; and this to Beauvoir is in no way an appropriate attitude of women. In spite of this nominalistic abstractness she directs herself to the existentialist transparency of meaning that in the facticity every human being finds himself or herself a concrete existent always a singular, separate individual. Drawing upon this existentialist notion she first defines the problem of feminism in the nexus of facticity whereby she further expounds how woman being a for-itself (pour-soi) is necessarily related to the in-itself*

Recognized By HEC

81-Annual

Al-Tafseer

Karachi

ISSN-1816-5389

Issue No. 25 January to June - 2012

FOUNDER

Prof. Dr. Hafiz Muhammad Shakil Auj Shaheed

EDITOR

Contact

P.O. Box 8413

University of Karachi, Karachi-75270

E-mail: drhassanauj@hotmail.com

msshafiq@uok.edu.pk

CHIEF EDITOR

Dr. Muhammad Hassan Auj Shaheed

For Subscription and Donation

A/C No. 1025-7(NBP)

Karachi University Branch, Karachi

Price Rs.300

Majlis-e-Tafseer is working under the Tehqeeq-o-Tafseer

Welfare Association, B-3, Staff Town

University of Karachi.

Registration No. PCSW (S) 1350 of 2013

Website: www.al-tafseer.org

Recognized By HEC

Bi-Annual

Al-Tafseer

Karachi

Issue No. 25 January to June - 2015

FOUNDER

Prof. Dr. Hafiz. Muhammad Shakil Auj Shaheed

CHIEF EDITOR

Dr. Muhammad Hassan Auj

EDITOR

Mufti Muhammad Azam Saeedi

National Advisory Committee:

- Dr. Muhammad Khalid Masood
(Judge, Shariah Appellate Bench, Supreme Court of Pakistan)
- Justice S.A. Rabbani
(Ex-Judge, Federal Sharia court, Islamabad)
- Prof. Dr. Hafiz Ahsanul Haq
(Ex-Chairman, Department of Arabic, University of Karachi)
- Dr. Hafiz Muhammad Sohail Shafiq
(Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Karachi)
- Dr. Hafiz Muhammad Jameel Bandhani
(Director, Majlis e Ilmi Library, Karachi)
- Dr. Shakir Hussain Khan
(Department of Islamic Learning, University of Karachi)

International Advisory Committee:

- Dr. Syed Salman Nadvi
(Dean, Faculty of Islamic Studies, Durban University, South Africa)
- Dr. Khalid Mahmood Shaikh
(Iqra International Education Foundation, Chicago America)
- Dr. Yasceen Mazhar Siddiqui
(Director, Shah Waliullah Research Institute, India)
- Muhammad Umairul Siddique Nadvi
(Darul Musaneefeen, Shibli Academy, Azam Garh, India)
- Dr. Khalil Toqar
(Chairman, Department of Urdu, Istanbul University, Turkey)
- Dr. Abu Sufyan Islahi
(Department of Arabic, Ali Garh Mulsim University, India)

Publisher: Dr. Muhammad Hassan Auj, Majlis Al-Tafseer, B-3, Staff Town,
University Campus, University of Karachi, Karachi.

ISSN - 1816-5389

Recognized By HEC

Issue : 25

Founder

Prof. Dr. Hafiz Muhammad Shakil Auj Shaheed

Bi-Annual

Al-Tafseer

Karachi

Editor In Chief

Dr. Muhammad Hassan Auj

Majlis

Al-Tafseer

Karachi